

# **Andalusialaisen Psalttarin Kristus**

Semanttinen analyysi Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭīn mozarabialaisen Psalttarin Jeesus-kuvasta

Jussi T. Seppälä  
Eksegetiikan pro gradu -tutkielma  
Toukokuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion <b>Teologinen tiedekunta</b>		Laitos – Institution <b>Eksegetiikan laitos</b>
Tekijä – Författare <b>Seppälä, Jussi Taavetti</b>		
Työn nimi – Arbetets titel <b>Andalusialaisen Psalttarin Kristus: Semanttinen analyysi Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭīn mozarabialaisen Psalttarin Jeesus-kuvasta</b>		
Oppiaine – Läroämne <b>Eksegetiikka</b>		
Työn laji – Arbetets art <b>Pro gradu -tutkielma</b>	Aika – Datum <b>Toukokuu 2020</b>	Sivumäärä – Sidoantal <b>70 (+3 liitteet)</b>
Tiivistelmä – Referat <p>Tässä tutkielmassa analysoin andalusialaisen Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭīn latinasta arabiaksi runomittaan kääntämää Psalttaria vuodelta 889. Psalttarin kääntäminen ajoittuu aikaan, jolloin Andalusian eli muslimien hallitseman Iberian väestö alkoi arabialaistua ja osin islamilaistua. Työssäni selvitan semanttisen analyysin keinoin, onko Ḥafṣin käännöksen Jeesus-kuvassa havaittavissa islamilaiselle ajattelulle tyypillisiä, kristilliselle uskonnolliselle ajattelulle vieraita piirteitä. Valitsin analysoitaviksi Jeesuksen tärkeimmän nimitykset, jotka olivat ”Jeesus”, ”kristus” ja ”poika”.</p> <p>Tutkimuskysymys liittyy laajempaan keskusteluun mozarabien eli Andalusian arabiankielisten kristittyjen islamilaistumisesta 700-luvun muslimivalloituksen jälkeen. Koska nämä omaksuivat arabian käyttökielekseen, on esitetty myös heidän uskonnollisen ajattelunsa islamilaistuneen. Toisten tutkijoiden mielestä he omaksuivat kielen, mutta säilyttivät silti kristillisen ajattelunsa.</p> <p>Toteutin tutkimuksen vertailemalla Vulgatan heprealaisten psalmien pohjalta tehtyä käännöstä <i>Psalmi iuxta Hebraicam</i> Ḥafṣin arabiankieliseen tekstiin niissä kohdin, joissa latinassa esiintyi joku analyysin pohjaksi valituista sanoista. Analysoitavia kohtia oli kaikkiaan 20, joista nimi Jeesus (<i>Iesus</i>) esiintyi viidesti, kristus (<i>christus</i>) kymmenesti ja poika (<i>filius</i>) neljästi. Näiden lisäksi lisäksi analyysiin yhden esimerkin sanan ”poika” käytöstä Vulgatan Septuagintan mukaan käännettyjen psalmien (<i>Psalmi iuxta Septuagintam</i>) pohjalta, koska sillä oli ilmeinen vaikutus Ḥafṣin psalttariin. Lisäksi huomioin yhden näiden kohtien ulkopuolisen esimerkin Ḥafṣin psalttarista, jossa käytetään nimeä Jeesus, vaikkei nimelle löydykään vastaavuutta latinalaisesta tekstistä.</p> <p>Ḥafṣin arabiankielisessä käännöksessä on muutamia semanttisesti huomionarvoisia seikkoja. Sanojen Jeesus (<i>al-Yasūʿ</i>) ja kristus (<i>al-masīḥ</i>) käyttö muistuttaa kieliopillisesti kovasti Koraanin arabian Jumalan nimitysten käyttöä, sillä kaikkiin liittyi aina joko määräinen artikkeli tai possessiivisuffiksi, mikä muutoin on erikoista erisnimien kanssa. Toisaalta on selvää, ettei Ḥafṣ ymmärrä esimerkiksi kristusta tai messiasta vain Jeesuksen vaihtoehtoisena nimityksenä, vaan laajemmin. ”Poikaan” liittyvissä kohdissa ei ole havaittavissa suurtakaan käännöksellistä tulkintaa sen paremmin hahmon jumaluuden korostamiseksi kuin häivyttämiseksi.</p> <p>Kaiken kaikkiaan Ḥafṣ on sangen uskollinen kääntäjä, vaikka kääntääkin proosamuotoista latinaa runomuotoiseksi arabiaksi. Käännösvalinnoillaan ja pienillä lisäyksillään Ḥafṣ kuitenkin säilyttää kohdat, joissa Jeesus rinnastuu Jumalaan ja osin jopa korostaa niitä. Tutkimustuloksena hänen pitävän kiinni kristillisestä ajattelusta ja vastustavan islamilaisia uskonnollisia vaikutteita, vaikka vaihtaakin kristillisen tradition kielen latinan arabiaan.</p>		
Avainsanat – Nyckelord <b>Andalusia, arabian kieli, arabiankielinen kirjallisuus, keskiaika, kristillinen kirjallisuus, kristityt, latina, liturgia, länsigootit, mozarabit, muslimit, psalmit, raamatunkäännökset, uskonnolliset runot</b>		
Säilytyspaikka – Förvaringställe <b>Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampanuksen kirjasto, Teologia</b>		
Muita tietoja		

## Sisällys

Sisällys .....	3
Semanttinen analyysi Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭīn mozarabialaisen Psalttarin Jeesus-kuvasta .....	1
1 Johdanto .....	1
1.1 Tutkimuskysymys .....	1
1.2 Lähteet .....	4
1.3 Tutkimus ja metodi.....	6
1.4 Huomautuksia .....	10
2 Historiallinen tausta .....	11
2.1 Iberian niemimaan väestöryhmät ennen muslimivalloitusta .....	11
2.2 Katsaus Iberian niemimaan poliittiseen tilanteeseen muslimivalloituksesta 800-luvun lopulle .....	13
2.3 Andalusian väestöryhmät 800-luvun lopulla .....	18
2.3.1 Muslimit.....	18
2.3.2 Kristityt.....	22
2.3.3 Juutalaiset .....	25
2.4 Andalusian kirjallinen ympäristö .....	26
2.4.1 Yleistä mozarabialaisesta kirjallisuudesta .....	26
2.4.2 Polemiikki ja apologia.....	27
2.4.3 Liturgiset tekstit .....	29
3 Ḥafṣ al-Qūṭīn Psalttari.....	32
3.1 Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī .....	32
3.2 Pohjateksti ja apuneuvot.....	33
3.3 Runomitta.....	34
4 Analyysi .....	36
4.1 Johdanto analyysiin .....	36
4.2 Jeesus.....	37
4.2.1 Vertailu.....	37
4.2.2 Havainnot.....	46
4.3 Kristus.....	49
4.3.1 Vertailu.....	49
4.3.2 Havainnot.....	59
4.4 Poika .....	61
4.4.1 Vertailu.....	61
4.4.2 Havainnot.....	66
5 Johtopäätökset .....	68
6 Lähde- ja kirjallisuusluettelo .....	71

6.1	Lähteet ja apuneuvot.....	71
6.2	Kirjallisuus.....	71
7	Liite 1.....	75
8	Liite 2.....	76
9	Liite 3.....	77

# Semanttinen analyysi Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭīn mozarabialaisen Psalttarin Jeesus-kuvasta

## 1 Johdanto

### 1.1 Tutkimuskysymys

Tässä työssä tutkin islamilaisten vaikutteiden näkymistä Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭīn arabiankielisessä runomittaisessa Psalttarissa vertailemalla latinan- ja arabiankielisiä Jeesuksesta puhuvia kohtia. Ḥafṣin Psalttari on käännetty latinasta ja valmistunut vuonna 889 umajjadien hallitsemassa Andalusissa.<sup>1</sup> Tutkimuskysymys liittyy laajempaan pyrkimykseen selvittää Andalusian arabiankielisten kristittyjen eli mozarabien uskonnollisen ajattelun islamilaistumista 700-luvun alun muslimivalloituksen jälkeisinä vuosisatoina. Kieli ei kuitenkaan pelkästään kuvaa todellisuutta, jossa elämme, vaan muokkaa sitä ja tapaamme tulkita sitä. Jotkut tutkijat ovat esittäneet, että Iberian niemimaan muslimivalloitus ja arabian kielen omaksuminen saivat myös alueen kristityt omaksumaan islamilaisia piirteitä uskonnolliseen ajatteluunsa,<sup>2</sup> kun taas toisten mielestä alueen kristityt vastustivat päättäväisesti islamilaisia vaikutteita, vaikka omaksuivatkin osittain samaa terminologiaa.<sup>3</sup> Mozarabien kirjallisuus on omaleimaista, mutta kiistatta vuorovaikutuksessa arabiankielisen islamilaisen kirjallisuuden kanssa.<sup>4</sup>

Uskonnollisen ajattelun tutkimiseksi on tutkittava kielenkäyttöä, koska kaikki kommunikaatiomme tapahtuu erilaisten merkkijärjestelmien kautta. Jokainen inhimillinen merkkijärjestelmä on kieli ja kieli on inhimillisen ajattelun perusta. Kieli muokkaa käsitystämme maailmasta ja auttaa meitä kategorisoimaan havaintojamme ja ajatuksiamme sekä jakamaan niitä muiden kanssa. Kieli luo yhteisöjä ja yhteiskuntia: onhan ajatus kansallisvaltiostakin ollut pitkälti: yksi kieli, yksi kansa. Näin kieli ja kielenkäyttö luovat ryhmiä ja toisaalta erottavat ryhmiä toisistaan. Kielellisillä valinnoilla on mahdollista luoda identiteettiä, korostaa tai häivyttää sitä tai erottautua muista ryhmistä myös samaa kieltä puhuvien ihmisten ryhmän sisällä.

Semantiikassa tehdään ero termin ja merkityksen välillä. Erilaiset ryhmät voivat erota toisistaan viittaamalla samaan asiaan eri termillä ja osoittaa näin positionsa suhteessa asiaan ja toisaalta toisiin kielenkäyttäjiin.<sup>5</sup> Vaikkapa ”mustalaiset” ja ”romanit” kuvastavat nykyään

---

<sup>1</sup> van Koningsveld 2016, 2–4.

<sup>2</sup> Näin esim. Urvoy 2011, 68, 74.

<sup>3</sup> Näin esim. van Koningsveld 2016, 30–34.

<sup>4</sup> Aillet 2010, 36.

<sup>5</sup> Nida, 1975 71–73.

käytettynä erilaista suhtautumista samaan kansanryhmään edellisen kantaessa rasistista konnotaatiota ja jälkimmäisen ollessa neutraali. Usein eri termien merkityskenttä tai sävy eroaa jonkin verran, vaikka niillä periaatteessa viitattaisiinkin samaan asiaan.

Toisaalta joissakin tapauksissa saman termin merkityskenttään saatetaan sisällyttää erilaisia asioita erilaisissa kielenkäyttötilanteissa ja sosiaalisissa ryhmissä. ”Hiiri” tarkoittanee esimerkiksi biologien kevätretkellä tiettyjä *Muridae*-heimon jyrsijöitä, kun taas vaikkapa tietotekniikkainsinöörien kokouksessa termi merkinnee tietokoneen osoitinlaitetta.

Yksittäinen sana voi siis ilman kontekstia saattaa viitata useampaan mielikuvaan ja näin tarkoittaa useampaa asiaa. Vasta konteksti tekee kommunikaation merkistä tai sanasta merkityksellisen eli vasta kontekstissaan sana viittaa johonkin.<sup>6</sup> Lisäksi määrittelemme kaikki kиеllemme sanat toisten sanojen kautta, suhteessa muuhun kieleen.

Myös historiassa erilaisia ryhmiä on rajannut kieli ja kielenkäyttö. Uskonnollinen kieli, sen oikeat termit ja termien sovitut merkitykset ovat huomattavia yrityksiä sopia tavoista puhua, jotta ajattelu olisi todennettavissa ja yleisesti hyväksyttävissä. Hyvä esimerkki kiistasta, jossa termi on selvä, mutta sen merkitys ei, on kolmannella ja neljännellä vuosisadalla käyty kiista, mitä tarkoittaa Jeesuksen kutsuminen Jumalan pojaksi. Areiolaisten mielestä se viittasi pojan olevan Isälle alisteinen tai ainakin myöhempi, kun taas Nikaian kirkolliskokouksessa enemmistön saanut tulkinta samasta termistä oli toinen.<sup>7</sup> Termistä oli yksimielisyys, mutta sen sisällöstä ei. Toisaalta taas asiasta voi olla yksimielisyys, mutta termeistä ei, jolloin seurauksena voi olla kiista. Joskus erilaiset ryhmät taas saattavat käyttää eri termejä ja sisällyttää niiden merkityskenttään hieman eri asioita.

Pyhän tekstin kääntäminen on sangen vaikea tehtävä. Tekstien tulkintaperinne vaikuttaa keskeisesti myös tekstien ymmärrykseen. Rabbi Jehuda kiteyttääkin jotakin olennaista pyhien tekstien kääntämisen vaikeudesta Toseftassa: ”Joka kääntää jakeen juuri niin kuin se on kirjoituksissa: katso, tämä on petturi, mutta joka lisää jotakin siihen, mitä on kirjoituksissa: katso, tämä on jumalanpilkkaaja”<sup>8</sup>. Kääntäjän tarkoituksena ei siis olekaan toistaa ja kääntää sanoja sinänsä, vaan välittää ”oikein ymmärretty” tulkinta pyhistä teksteistä. Siksi käännös ei aina olekaan saman asian toistaminen toisella kielellä, niin kuin usein ajatellaan, vaan se voi olla uudelleentulkinta, jonka tarkoituksena on välittää oikea viesti.

Mikä siis lopulta on käännös? Kielet ja niiden tavat ilmaista asioita eroavat toisistaan huomattavasti. Samoin proosa ja runous ovat tekstilajeina erilaisia. Käännöstieteessä käydään

---

<sup>6</sup> Sipilä 2012, 552.

<sup>7</sup> Areioksen teologiasta Kelly 1978, 227–230. Nikaian kirkolliskokouksen teologiasta Kelly 1978, 231–237.

<sup>8</sup> Tosefta Megilla 3:41B

kiivasta keskustelua kääntämisen olemuksesta ja metodeista ja tämä keskustelu on paljolti myös kielifilosofiaa. Merkitysteoreettisesti voidaan ajatella, että lauseen kontekstissa sanat viittaavat ympäristöön, jolloin sana on merkitsijä (*signifiant*) ja sen viittauskohde merkitty (*signifié*). Tällöin kääntäminen on uuden merkitsijän etsimistä uudesta kielestä samalle merkitylle. Tällaisen näkemyksen mukaan sanat ovat maailman ilmiöiden ja asioiden nimiä. Tätä näkemystä voisi luonnehtia nominalistiseksi. Sitä vastaan väitetään, etteivät sanat ole objektien nimiä, vaan ne viittaavat mielessä oleviin konsepteihin tai kategorioihin eli ideoihin, joilla jäsennetään maailmaa. Onhan selvää, että tiedämme, mitä vaikkapa yksisarvisella tai Olympoksen jumalilla tarkoitamme, vaikkei niille olekaan maailmassa referenttiä. Tätä jälkimmäistä näkemystä voisi luonnehtia keskiajan terminologiaa käyttäen realistiseksi eli käyttämämme kategoriat ovat kielessämme. Tällöin kääntäminen ei ole niinkään merkitsijöiden etsimistä merkityille, vaan samojen tai riittävän samanlaisten ideoiden herättämistä toisella kielellä tulkittavasta tekstistä.<sup>9</sup> Vaikka varhaiskeskiaikaiset kääntäjät eivät liene teoretisoineet kääntämistä näin, on perusteltua ottaa kääntämisteoreettinen kysymys esille, koska ajatus mielensisäisistä ideoista saattaa selittää käänöksessä tehdyt tulkinnat ja ajattelua ohjaavat sanavalinnat.

Kysymys Hafsın Psalttarin islamilaisista vaikutteista on kiinnostava, koska kyseessä on pyhänä tekstinä merkittävästi yhteisöä ja sen identiteettiä määrittelevä teksti. Kristilliselle yhteisölle liturgia on keskeinen yhteisön kokoontuminen ja liturgiset tekstit tärkeimpiä uskonnollisen ajattelun rakentajia erityisesti varhaisella keskiajalla, jolloin kirjoja oli vähän ja ne olivat kalliita. Liturgiset tekstit olivat enemmistölle ennen kaikkea kuultuja, eivät luettuja. Iberian niemimaan kristillisyydessä Psalttarin merkitys liturgiassa oli vielä korostuneempi kuin muussa läntisessä kristillisyydessä. Se on myös varhaisimpia Andalusiassa arabiaksi käännettyjä Raamatun kirjoja, mikä kertoo niin ikään sen merkityksestä.<sup>10</sup>

Käänöksessä Hafş luopuu oman kristillisen traditionsa pyhästä kielestä latinasta ja kirjoittaa arabiaksi, islamin pyhällä kielellä. Käännös siis liikkuu kahden erilaisen uskonnollisen tradition kielellisellä rajapinnalla. Molemmilla pyhillä kielillä on oma vakiintunut käyttökonventionsa ja niiden sanat kantavat vivahde-eroja. Latinasta luopuminen on merkki ainakin siitä, ettei Hafş itse pitänyt kieltä identiteetin kannalta välttämättömänä. Päinvastoin, hän näki kääntämisen tarpeellisenä viitaten Psalttarinsa runomitallisessa esipuheessa myös Hieronymuksen kääntäneen hepreasta ja kreikasta latinaksi.

---

<sup>9</sup> Nida 1975, 14–15, 22–23; Eskola 2008, 22–23, 97–98; Sipilä 2012, 552–553.

<sup>10</sup> Walker 1998, 21–22, 27, 80–83; Aillet 2010, 186–189, 196.

Tässä kohdin kristillinen ja islamilainen ajattelu eroavat toisistaan, sillä islamissa Koraani on Jumalan ilmoitusta vain arabiaksi, kaikki muu on tulkintaa. Islamilainen ajattelu on siis hyvin varovainen erottamaan kieltä merkityksestä. Kristillisessä ajattelussa pyhän tekstin kääntäminen taas on nähty mahdolliseksi, sillä kieli sinänsä ei ole niin merkittävä, vaan merkittävää on asia, johon viitataan, olkoonpa se konkreettisessa maailmassa tai mielensisäisessä todellisuudessa. Esimerkkinä tästä on vaikkapa varhaisten kristittyjen ensimmäinen Raamattu, Septuaginta, joka on heprealaisten ja aramealaisten juutalaisten tekstien kreikankielinen käännös. Tämä käännös taas saavutti vanhassa kirkossa saman arvovallan kuin alkuteksti.<sup>11</sup>

Kysymyksessä tekstin islamilaisista vaikutteista on nähdäkseni luontevaa tutkia kuvausta Jeesuksesta, joka on merkittävä hahmo sekä islamissa että kristinuskossa. Toisaalta Jeesuksen asema on merkittävimpiä näitä monoteistisiä uskontoja erottavia kysymyksiä. Se, mitä Jeesuksesta käytetyn nimen (termin) merkityskenttään kuuluu, vaihtelee. Katolisen kristillisen käsityksen mukaan Jeesus on Jumalan poika, tosi Jumala ja tosi ihminen, neitseestä syntynyt Pyhän Kolminaisuuden toinen persoona. Islamilaisen käsityksen mukaan Jeesus on puolestaan viimeisin Muhammedia edeltävistä profetoista. Hän on myös Jumalan sanansaattaja, mutta vain ihminen, vaikka neitseestä syntynyt onkin.

Huomautettakoon, että merkityskentän eron lisäksi myös termissä on tässä kohdassa eroa: Jeesus on kristillisessä arabiasassa *Yasū* ja islamilaisessa ja Koraanin arabiasassa *ʾĪsā*. On siksi aivan relevanttia kysyä, onko kyseessä sama asia. Synonyymeja sanat eivät ole, koska ne viittaavat erilaiseen ideaan.<sup>12</sup> Sekä termi että merkityskenttä eroavat arabiaksi toisistaan, vaikka ne viittaavatkin samaan ajanlaskun alussa eläneeseen juutalaiseen opettajaan. Katson silti, että sanojen voidaan katsoa viittaavan riittävän samaan asiaan, että niitä voidaan pitää rinnakkaisina termeinä. Vaihdannaisia ne eivät kuitenkaan ole, koska ymmärrys viittauksen kohteen merkityksestä eroaa ja termien käyttö on kontekstistaan riippuvaista.

## 1.2 Lähteet

Tässä tutkimuksessa pyrin hahmottamaan Ḥafšin Psalttarin Jeesus-kuvaa vertailemalla Jeesuksesta puhuvia kohtia arabian- ja latinankielisessä tekstissä. Arabiankielisen tekstin osalta käytän lähteenä Marie-Thérèse Urvoyn toimittamaa laitosta *Le Psautier mozarabe de Hafs le Goth*. Huomioin Pieter Sjoerd van Koningsveldin siihen tekemät korjausehdotukset,

---

<sup>11</sup> Toiset arvostivat Septuagintaa jopa enemmän, kirkon omana kirjana, sen juutalaisista juurista huolimatta. Toisaalta Hieronymuksen päätöksessä kääntää Vanha testamentti hepreasta Septuagintan sijaan heijastuu toisenlainen ajattelutapa. Kelly 1978, 52–56.

<sup>12</sup> Nida 1975, 140–144.



joita on psalmeihin 1–34. Pieniä korjauksia Urvoyn tekstiin olen tehnyt ilmeisten painovirheiden takia liittyen joidenkin kohtien vokalisointiin. Korjaukset on perusteltu alaviitteissä.

Ḥafṣ perustaa runomittaisen Psalttarinsa mahdollisesti useampaan latinalaiseen alkutekstiin, joista hallitsevin on Hieronymuksen hepreasta latinaan tekemä käännös *Psalterium ex Hebraico*, joka tunnetaan myös nimellä *Psalmi iuxta Hebraicum*. Runomittaisella käännöksellä on edeltäjänään myös kaksi andalusialaista suorasanaista arabiankielistä käännöstä, joita hän lienee käyttänyt käännöstyönsä tukena. Ḥafṣin Psalttari on runomittainen ja poikkeaa tässä sekä latinalaisista että arabialaisista esikuvistaan. Myös käytetty muoto eli runomitta, erityisesti poiketessaan aiemmista vastaavista teksteistä, kuvastanee halua adaptoitua prestiisiasemassa olevaan arabialaiseen kulttuuriin, jossa runomuoto oli arvostettu tapa ilmaista asioita.<sup>13</sup>

Käännös eroaa väistämättä alkutekstistään ja erityisesti pyhien tekstien ollessa kyseessä käännöstä voidaan hyvin syin pitää tekstin uudelleentulkintana. Ḥafṣin tekstin muoto poikkeaa runomittaisuutensa tähden latinankielisestä alkutekstistä. Siksipä hänen teostaan voisi luonnehtia myös runolliseksi parafrasiksi, joka tosin perustuu läheisesti latinankieliseen Psalttariin. Raja käännöksen ja mukaelman välillä on liukuva erityisesti runoudessa, jossa runomitta ja riimi saattavat vaatia asioiden ilmaisemista alkuperäistekstistä poikkeavalla tavalla. Käsittelen tässä työssäni Ḥafṣin tekstiä käännöksenä, koska hän pitää itse sitä sellaisena.

Ḥafṣin kääntämä Psalttari on ensimmäisiä Andalusiaassa käännettyjä Raamatun kirjoja. Sen kääntäjä, córdobalainen Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī polveutui visigoottilaisesta ylhäisöstä, hoiti oman yhteisönsä tuomarin virkaa ja oli mahdollisesti kirkonmies. Viimeksi mainittu ei kuitenkaan ole varmaa. Hän kirjoittaa ilmeisesti toimeksiantajanaan piispa Valens, jolle hän esipuheessa osoittaa kiitoksensa. Käännös saa näin tiettyä virallista painoarvoa piispan arvovallasta. Siksi Psalttarin voi katsoa kuvastavan paitsi kääntäjänsä, myös laajemmin yhteisön ajattelua, koska tämä yhteisö johtajineen ainakin hyväksyi käännöksen. Psalttari on käännetty latinasta, Iberian niemimaan kristittyjen tradition kielestä, arabiaksi, kielelle, jota mozarabit eli niemimaan arabiankieliset kristityt käyttivät. Syynä lienee se, että latina oli kirkollisen ajattelun ja tradition kieli ja toisaalta se, ettei Ḥafṣ liene osannut hepreaa.<sup>14</sup> Perusteluina käännökselleen Ḥafṣ pitää ymmärrettävyyttä ja kauneutta. Käännöksen tarkoitus

---

<sup>13</sup> Schippers 1996, 223–224; Miller & Kassis 2000, 424–425; van Koningsveld 2016, 6–7, 57–58.

<sup>14</sup> Schippers 1996, 223–226; Aillet 2010, 179–181, 196.

on ilmeisesti liturginen ja säännöllisenä toistuva rytminen runomuoto, *rağaz*, soveltuu laulettavaksi. Ḥafṣ kirjoittaa runomitallisessa esipuheessaan:

Ja ne (psalmit) ovat kaikki vieraalla kielellä/ alkuaan taidokkaassa metriikassa,//  
mitallisessa ja miellyttävässä runomitassa,/ jota ymmärtävät ne, joilla on ymmärrys melodiasta,//  
se on *rağaz* arabiaksi/ lukuun ottamatta vähäisiä eroavaisuuksia, joita siinä on//  
se on psalmi, joka tuo melodiat,/ jotka voidaan laulaa runomitoissa.// (Esipuhe 24–27)

Latinankielisenä verrokkitekstinä käytän pääsääntöisesti Vulgatan hepreasta käännettyjä psalmeja (*Psalmi iuxta Hebraicum*). Vulgata on lähtökohtana luonteva, koska Psalttarin esipuheessa kirjoittaja sanoo kääntävänsä Hieronymuksen tekstiä. Hän on selvästi seurannut ennen kaikkea tätä tekstimuotoa, mutta ilmeisesti myös muita latinankielisiä käännöksiä.<sup>15</sup>

Joissakin kohdissa nostan rinnalle myös Vulgatan psalmien Septuagintan mukaan käännetyt psalmit (*Psalmi iuxta Septuagintam*). Molempiin viittaa Deutsche Bibelgesellschaftin kriittisen edition mukaan. Latinankielisten tekstien erot eivät kuitenkaan ole tutkimukseni kannalta kovin merkittäviä. Lisäksi teen muutamia huomioita Septuagintaan sekä heprealaiseen tekstiin, näihinkin Deutsche Bibelgesellschaftin kriittisinä editioina.

Käytän Koraania vertailuaineistona ja esimerkkinä arabian normatiivisesta ilmaisujen käytöstä. Käytössäni on arabiankielinen Koraani, mutta suomenkieliset lainaukset tekstissä ovat Jaakko Hämeen-Anttilan vuoden 1995 Koraanin käännöksestä.

### 1.3 Tutkimus ja metodi

Selvitän kysymystä islamilaisten vaikutteiden omaksumisesta vertailemalla Ḥafṣin tekstiä Vulgatan psalmitekstiin *Psalmi iuxta Hebraicum*. Käännös on uudelleentulkinta tekstistä ja se edellyttää usein pohjatekstin muokkaamista, samoin kuin suorasanaisten tekstin muokkaaminen runomuotoiseksi. Toisinaan tekstiin tehdään laajennuksia, toisinaan supistuksia. Tämä kuvastaa Ḥafṣin uudelleentulkintaa ja korostuksia tekstissä. Huomattavasti tavallisempaa hänen tekstilleen on tekstin laajentaminen kuin lyhentäminen.

Ḥafṣ esittelee tavoitteitaan ja motiivejaan Psalttarinsa runomittaisessa esipuheessa, josta käyvät ilmi hänen motiivinsa. Psalttarin tekstin tulee olla uskollista alkutekstille, kaunista ja tarkkaa:

Olen kääntänyt, minkä Hieronymus on tulkinut/ hän, joka on tiedossaan ensimmäinen,//  
Tooran ja Evankeliumin tulkitsija/ molempien tekstien sanojen ja selitysten.//  
Olen kääntänyt niiden sanoman mitallisena/ kauneudeltaan kauniimpana käännöksenä//  
tähdäten merkitykseen sitä vaihtamatta/ jotta teksti ilmenisi eikä muuttuisi,/  
kääntäen kirjain kirjaimelta samoin/ en tulkiten enkä sitä vaihtaen,/  
vailla lisäyksiä tai vähennyksiä/ paitsi kielenkäytön välttämättömyydestä,/  
jotta sen merkityksen voisi ymmärtää/ kääntäjän tavoitteen mukaan. (Esipuhe: 63–68)

---

<sup>15</sup> Aillet 2010 188–189; van Koningsveld 2016, 56–58.

Kirjoittamassaan esipuheessa Ḥafṣ kyllä myöntää käännöksen ja runomitan vaativan toisinaan tekstin muokkausta. Hän tiedostaa itsekkin kääntämisen ongelmat ja toteaa:

Niin voi joskus vieraalla kielellä/ laittaa ensimmäiseksi sen, mikä ei ole ensimmäistä//  
vastoin sitä, miten arabit sanovat/ ja tavalla, jolla he haluavat puhua arabiaa,//  
sillä yhdessä kielessä on asiota,/ joita toisessa kielessä ei ole//  
ja kaikki sanonnat, kun ne käännetään/ tulevat erilaisiksi runosäännöin ilmaistuna//  
eivätkä verbien ja sanojen merkitykset/ ole kuin ruumiinosat ja värit,//  
joilla on selkeät nimet/ vailla epäilystä, että ne voitaisiin ymmärtää toisin. (Esipuhe: 73–78)

Tarkastelen työssä kolmea Vulgatassa esiintyvää Jeesukseen viittaavaa sanaa ja niiden käännösvastineita Ḥafṣin Psalttarissa. Sanat ovat ”Jeesus” (*Iesus*), ”kristus” (*christus*) ja ”poika” (*filius*). Olen valinnut nämä sanat, koska ne ovat nähdäkseni tärkeimmät Jeesuksen nimitykset kristillisessä kontekstissa. Jeesus on selkeä erisnimi. Kristus taas on alkuaan arvonimi, ”voideltu”, mutta on alkanut toimia erisnimen kaltaisena monissa kielissä, esimerkiksi latinassa. Koska kyseessä ei kuitenkaan ole yksikäsitteisesti erisnimi, kirjoitan sen pienellä alkukirjaimella korostaakseni sanan mahdollista yleisnimenomaisuutta. Sanan ”poika” huomioin tilanteissa, joissa se viittaa kuninkaalliseen tai taivaalliseen hahmoon, jolloin se on luontevasti tulkittavissa messiaaniseksi hahmoksi kristillisessä kontekstissa.

Tämän työ on luettavissa reseptiohistorian piiriin, sillä käännös, varsinkin muodoltaan hieman vapaampi, edustaa tiettyä tekstin tulkintaa ja vastaanottoa. Metodisesti työssä käyttämäni vertailu on kuitenkin käännöstieteellinen semanttinen analyysi eikä siis pelkkää reseptiohistoriaa. Jätän tarkastelun ulkopuolelle sellaiset psalmit, joissa ei analyysiin valittuja sanoja ole, vaikka niillä olisikin vahva messiaaninen kristillinen tulkintahistoria. Tällaisia psalmeja olisivat esimerkiksi Vulgatan psalmi 109 (Kirkkoraamatussa 110), joka alkaa sanoilla *Dixit Dominus Domino meo*, ”Herra sanoi minun Herralleni”.

Tarkoituksena on verrata valittujen termien käännösvastineita ja vastineiden välitöntä lähiympäristöä, sillä sanat saavat merkityksensä kontekstistaan. Sanojen välitön konteksti taas on tekstissä niiden lähin ympäristö. Sanojen merkitys kun määritellään toisilla sanoilla. Toisaalta olen kiinnittänyt huomiota myös sanojen kieliopilliseen käyttötapaan, mikä nähdäkseni kertoo myös sanojen merkityksestä. Siksi kieliopilliset rakenteet huomioiva semanttinen analyysi valikoitui työssä käyttämäkseni metodiksi.

Sanojen merkitykset ja merkityskentät vaihtelevat kielestä ja kulttuurista toiseen, minkä Ḥafṣkin Psalttarinsa esipuheessa huomauttaa. Tällöin käännöksessä on yritetty välittää alkuperäinen tai oikea ajatus. Ei voida sanoa jonkin sanan aina olevan jonkin toisen käännösvastineen, koska sanojen merkitys riippuu kontekstistaan, ajatellaanpa kielen

viittaavan joko todelliseen maailmaan tai mielensisäisiin ideoihin. Konteksti voi olla kielellinen tai ei-kielellinen. Kielellinen konteksti tarkoittaa lähellä, esimerkiksi samassa lauseessa tai tilanteessa käytettyjä sanoja tai sanoja, joita tietyssä tilanteessa odotetaan tai oletetaan käytettäväksi. Ei-tekstuaalinen konteksti taas saattaa liittyä vaikkapa johonkin tilanteeseen. Vaikkapa pyytäessään hampurilaisravintolassa ranskalaisia, saa luultavasti uppopaistettuja perunatikkuja, kun taas samalla pyynnöllä voisi vaikkapa eurooppalaisella seuramatkalla löytää Ranskan kansalaisia, toki olettaen, että puhutaan suomea. Niinpä olisikin parempi puhua sanojen käännösvastineista tietyssä kontekstissa. Käännöstieteellinen lähestymistapa kuvaa sanojen reseptiota ja niiden merkityskenttien päällekkäisyyttä, sillä vain harvoin voidaan aina jokin sana kääntää jollakin käännösvastineella.<sup>16</sup>

Ḥafṣin Psalttarin käyttöyhteyden ja käännösmotiivien ymmärtämiseksi myös historiallisen kontekstin tunteminen on keskeistä. Esimerkiksi liturginen käyttöyhteys tarjoaa mallin myös liturgiassa käytettävien psalmien käännökselle, mikä Ḥafṣin esipuheestakin ilmenee: runomitta on laulamisen kannalta luonteva tapa ilmaista tekstiä.

Moniin psalmeihin liittyy Ḥafṣin tekstissä jokin otsikko tai päällekirjoitus, joka kuvaa psalmin kirkollista tulkintaa. Tällaiset päällekirjoitukset ovat hyvin tavallisia keskiaikaisissa ja nykyisissäkin Raamatuissa. Ne ovat osaltaan merkinä tekstin reseptiosta eikä niillä välttämättä ole tekemistä psalmin varsinaisen tekstin kanssa. Ne kuvastavat perinteistä tulkintaa, mutta eivät kuulu liturgiassa käytettyyn psalmitekstiin. Siksi raja psalmien päällekirjoitukset tutkimuskysymyksen ulkopuolelle ja lähestyn vain Ḥafṣin psalmien varsinaista tekstiä. Otan tarkasteluun ne jakeet, joissa analyysiin valitut sanat esiintyvät. Lisäksi tarkasteluni kohteena on sanojen välitön tekstuaalinen lähiympäristö.

Vaikka psalmien päällekirjoitukset tai otsikot osoittavatkin sangen perinteistä kristillistä tulkintaa, on kysymys psalmien varsinaisen tekstin islamilaistumisesta relevantti. On kiistatonta, että esimerkiksi Jumalasta käytetään psalmeissa kristillisestä traditiosta poikkeavia nimityksiä, jotka taas kuuluvat islamilaiseen uskonnollisuuteen. Nämä ovat ”Jumalan ihania nimiä” (ar. *asmā Allāh al-ḥusnā*). Tällaisten nimitysten omaksuminen voi vaikuttaa myös Jumala-kuvaan, koska kieli muokkaa mielensisäisiä malleja.<sup>17</sup> Väitän, että Jeesuksesta käytetyt nimitykset ja kuvaukset ovat merkittäviä tutkittaessa islamilaisen uskonnollisen ajattelun vaikutusta Ḥafṣin Psalttarin tekstissä, koska ne muokkaavat niitä kuulleen ja käyttäneen mozarabialaisen yhteisön tapaa ajatella asiasta. Siksi islamilaiset nimitykset samaistavat ajattelua islamiin, samoin luultavasti Jeesuksen ihmisyyttä korostavat

---

<sup>16</sup> Palmer 1976, 44–45, 47, 94–95; Eskola 2008, 97; Sipilä 2012, 552–554, 558, 560.

<sup>17</sup> Nida 1975, 122–125.

nimitykset.

Aikaisempaa tutkimusta arabiankielisestä kristillisestä kirjallisuudesta on tehty Suomessa hyvin vähän. Kansainvälisessä tutkimuksessa päähuomio on kiinnittynyt Lähi-idän arabiankieliseen kirjallisuuteen. Andalusian arabiankielisten kristittyjen mozarabien perinnön tutkimus on keskittynyt espanjan- ja ranskankieliseen maailmaan. Keskustelua mozarabien identiteetistä on kuitenkin käyty melko paljon näillä kielialueilla. Tutkimusnäkemyksistä vahvimmat ovat olleet ne, jotka painottavat arabian omaksumisen merkitsevän aiemmasta identiteetistä luopumista ja ne, jotka painottavat kristillisyyden säilyttämistä keskeisenä pyrkimyksenä säilyttää omaa identiteettiä. Keskustelulla on ollut mahdollisesti myös nationalistinen motiivi siitä, säilyttivätkö mozarabit historiallisesti ”espanjalaisen identiteettinsä”.<sup>18</sup>

Ḥafṣin Psalttarista on käyty jonkin verran tieteellistä keskustelua. Tämä keskustelu linkittyy vahvasti mozarabeista ja heidän kielellisestä, kulttuurisesta ja uskonnollisesta identiteetistään käytyyn keskusteluun. Ḥafṣin Psalttari on sikäli merkittävässä asemassa, että se kuvaa aikaa, jolloin Andalusian kristillisyyden alku arabialaistua ja kirkkokin taipuu hyväksymään arabian seurakuntaelämän kieleksi.

Huomattavimpia Ḥafṣin tekstin tutkijoita on Marie-Thérèse Urvoy, joka on toimittanut siitä myös modernin tieteellisen edition käännöksineen. Hänen mukaansa mozarabialainen kirjallisuus edustaa arabialaistunutta ja osin islamilaisia piirteitä omaksunutta ajattelua, mikä näkyy vaikkapa Jumalasta käytetyissä nimityksissä.<sup>19</sup> Tämä näkemys korostaa Koraanin arabian selkeää vaikutusta Psalttarin kieleen ja täten mahdollisesti jumalakuvaan. Tarkoituksena ei kuitenkaan ole väittää Psalttarin edustavan varsinaisesti islamilaista näkemystä, vaan tutkia siinä näkyvää islamilaisen ajattelun vaikutusta.

Toisaalta taas toiset tutkijat, kuten Pieter Sjoerd van Koningsveld, ovat korostaneet islamilaisen teologian termien käytön kristillisessä kontekstissa olevan kielellinen välttämättömyys, joka on pikemminkin epäsuora hyökkäys islamilaista ajattelua ja sen kristinuskoa vastaan esittämää polemiikkia vastaan. Tällainen näkökulma korostaa eksplisiittisen kristillisen kontekstin merkitystä; kyseessä on kuitenkin raamatunkäännös luultavimmin liturgiseen tarkoitukseen. Tavoitteena on ikään kuin ”omia” termejä eli ottaa niitä haltuun ja käyttää omassa ajattelussa.<sup>20</sup>

Kristillinen arabiankielinen kirjallisuus on omaleimaista, mutta vuorovaikutteista

---

<sup>18</sup> Lisää historiallisesta keskustelusta, ks. Aillet 2010, 11–19.

<sup>19</sup> Urvoy 2011, 68, 74.

<sup>20</sup> Näin van Koningsveld 2016, 30–34.

arabiankielisen islamilaisen kirjallisuuden kanssa.<sup>21</sup> Tämä työ osallistuu siis tieteelliseen keskusteluun islamilaisista vaikutteista Ḥafṣin Psalttarin Jeesus-kuvassa liittyen sanojen kääntämiseen.

## **1.4 Huomautuksia**

Liitteestä 1 käyvät ilmi tässä työssä käytetyt lyhenteet ja merkinnät. Tässä työssäni esitetyt käännökset Vulgatasta tai Ḥafṣin tekstistä ovat itse apuneuvojen avulla kääntämiäni.

Käytän arabialaisten sanojen ja nimien transkribointiin liitteessä 2 esitettyä järjestelmää lukuun ottamatta niitä sanoja, joita käytetään suomessa vakiintuneesti yksinkertaisemmassa asussa (esimerkiksi umajadit, abbasidit, Muhammed, Koraani). Tämän järjestelmän hyvänä puolena on yhden äänteen translitterointi yhdellä merkillä. Noudatan klassisen arabian kirjoitusasua enkä yritä esittää Andalusian arabian erityispiirteitä.

Liitteessä 3 on taulukko, josta käyvät ilmi psalmien numerot Ḥafṣin ja Vulgatan tekstissä ja niiden suhde suomalaisten raamatunkäännösten numerointiin. Vuodet olen ilmoittanut vain länsimaisen standardiajanlaskun mukaan, en *hiğran* vuosina.

Viittaa tässä työssä muslimien hallitsemaan osaan Iberian niemimaata nimellä Andalusia. Tämä vastaa vakiintunutta käytäntöä nimittää tätä aluetta Andalusiaksi tai arabiankielisellä nimellä *al-Andalus*. Suomen kielen taivutuksen vuoksi käytän kuitenkin ensin mainittua latinalaista muotoa.

---

<sup>21</sup> Näin Aillet 2010, 36.

## 2 Historiallinen tausta

### ***2.1 Iberian niemimaan väestöryhmät ennen muslimivalloitusta***

Iberian niemimaan alkuperäisväestö koostui mahdollisesti kelttiläisiä kieliä puhuneista heimoista. Niemimaan pohjoisosassa asui myös baskeja. Baskeja lukuun ottamatta niemimaan muu väestö roomalaistui voimakkaasti Rooman hallitessa aluetta ja omaksui latinan puhekielekseen, kun taas baskit säilyttivät oman kielensä, vaikka omaksuivatkin roomalaisen kulttuurin esineistöä. Syynä lienee baskien asuminen vaikeakulkuisesti Pyreneiden vuoriston länsiosassa ja Biskajanlahden rannikolla ja täten tietyssä määrin eristyksissä. Toinen syy oli roomalaisten kaupunkien puuttuminen alueelta. Varsinaisia kaupunkeja oli hyvin vähän ja nekin olivat kooltaan sangen pieniä. Baskien asuinalue Iberian niemimaan pohjoisosassa ei tullut kiinteästi osaksi sen paremmin visigoottien kuin myöhemmin muslimienkaan valtaapiiriä, vaan se jäi läntiseen kristilliseen kulttuuripiiriin.<sup>22</sup>

Roomalaiset hallitsivat Iberian niemimaata 400-luvun alkuun, jolloin kansainvaellusten ajan germaaniheimot ryöstivät ja valloittivat suuren osan alueesta. Ensimmäisinä olivat vandaalit, sveevit ja alaanit. Ryhmien kesken käytiin kilpailua, mutta vandaalit siirtyivät melko nopeasti Pohjois-Afrikkaan ja perustivat sinne valtakunnan, kun taas sveevit hallitsivat valtaosaa Iberian niemimaata. Heidän kielellinen ja kulttuurinen vaikutuksensa alueella jäi kuitenkin melko vähäiseksi ja lyhyeksi, alle viideksi vuosikymmeneksi.<sup>23</sup>

Seuraava merkittävä germaaninen kansa, joka tuli hallitsemaan niemimaata olivat visigootit.<sup>24</sup> Visigootit olivat saaneet roomalaisilta maata eteläisessä Galliassa (Akvitaniassa) ja olivat Rooman keisarikunnan liittolaisia vandaaleja ja Iberian niemimaata hallinneita sveevejä vastaan. He tunnustivat ainakin muodollisesti läntisen keisarikunnan hallitsijan herrakseen. Jo asuessaan Galliassa visigootit olivat roomalaistuneet ja omaksuneet kielekseen vulgaarilatinan. Uskonnoltaan he olivat kuitenkin monien muiden germaanikansojen tavoin areiolaisia. 400-luvun ensimmäisellä puoliskolla visigootit olivat yrittäneet saada Iberian niemimaata haltuunsa, mutta epäonnistuneet. Vuonna 455 he kuitenkin saavuttivat

---

<sup>22</sup> Collins 1986, 38, 47, 57, 137–139; Collins 1989, 159; López-Morillas 2000, 34–35, 50.

<sup>23</sup> Collins 2006, 14–15, 30–32.

<sup>24</sup> Aikaisemmassa tutkimuksessa saatettiin käyttää hieman anakronistista termiä ”länsigootit” ”visigoottien” käännöksenä. Kansainvaellusten ajan Euroopan liikkuvien väestöryhmien käsitteleminen toisistaan erillisinä, mutta ryhmän sisäisesti koherentteina kansoina tai heimoina on herättänyt keskustelua. Ongelmallisia ovat myös visigoottien ja ostrogoottien nimitykset, jotka viittaavat näiden kansojen kansainvaellusten aikana perustamien valtakuntien sijaintiin. Tämän työn puitteissa en näe kuitenkaan visigooteista käytetyn termin tai kansan käsitteen problematisointia tarpeellisenä. Aiheesta lisää Collins 2006, 15–21.

merkittävän voiton ja valloittivat lähes koko alueen. Valtakunnan muodollinenkin riippuvuus Länsi-Roomasta loppui keisarikunnan hajoamiseen Romulus Augustuksen luovuttua vallasta vuonna 476.<sup>25</sup>

Laajimmillaan visigoottien valtakunta käsitti lähes koko Iberian niemimaan ja laajoja alueita nykyisessä Ranskasta Marseilles'sta Poitiers'hen, mutta jo 500-luvun alussa frankit valloittivat Pyreneiden pohjoispuoliset maat ja niin visigoottien valtakunta tuli hallitsemaan suurinta osaa Iberian niemimaasta ennen vuoden 711 muslimivalloitusta Pyreneiden vuoriston toimiessa valtakunnan maantieteellisenä pohjoisrajana. Sotia käytiin ajoittain ympäröiviä valtioita vastaan ja esimerkiksi bysanttilaiset valloittivat alueita niemimaan lounaisosista keisari Justinianus I:n aikana (527–565), mutta visigootit valloittivat alueet takaisin vuonna 620.<sup>26</sup>

Visigooteista tuli hallitseva yläluokka. He puhuivat romaanisine alamaisineen vulgaarilatinaa, josta sittemmin kehittyivät niemimaan romaaniset kielet. Niinpä germaanisen gootin kielen vaikutus niemimaalla oli olematon. Visigoottilaisella yläluokalla ja heidän alamaisillaan oli alkuaan myös eri uskonto, mutta jo 560-luvulta alkaen goottilainen yläluokka oli alkanut kääntyä katolisuuteen<sup>27</sup> aiemmin tunnustamastaan areiolaisuudesta. Uskonnolliset kysymykset aiheuttivat valtakunnassa kuitenkin sisäisiä levottomuuksia. Vuoteen 589 mennessä visigootit olivat virallisesti luopuneet areiolaisuudesta. Niinpä muslimivalloituksen aattona goottilainen yläluokka ja heidän alamaisensa puhuivat samaa kieltä ja kävivät samoissa kirkoissa.<sup>28</sup>

Visigoottien valtakunnan kirkolla oli oma liturginen traditionsa ja se oli monin muinkin tavoin hyvin itsenäinen ja keskitetty organisaatio. Kuningasvalta tukeutui kirkkoon ja kirkko tuki aktiivisesti kuningasvaltaa. Tosiasiassa kirkon ylin paimen oli visigoottikuninkaiden hallintokaupungin Toledon metropoliitta-arkkipiispa. Paavin vaikutusvalta visigoottien kirkossa oli hyvin rajallinen.<sup>29</sup> Kirjoitettuna sivistyskielenä oli latina, jota tosin äännettiin paljon vulgaarilatinan mallin mukaan.<sup>30</sup> Niemimaan väestö siis lienee mieltänyt puhuvansa

---

<sup>25</sup>Collins 1995, 34–38 ; López-Morillas 2000, 34–35; Collins 2006, 26–27, 29–34, 64–65.

<sup>26</sup> Collins 2006, 33, 35–37, 47–49; Aillet 2010, 57.

<sup>27</sup> Viitataan tässä ”katolisuudella” siihen kristinuskon muotoon, joka hyväksyi kolminaisuusopin ja opin Kristuksen kahdesta luonnosta, ks. Collins 1995, 55.

<sup>28</sup> Collins 1995, 54–56, 129; Collins 2006, 64–69, 159–161.

<sup>29</sup> Collins 1989, 9, 12, 19; Collins 2002, 1–4, 9; Collins 2006, 100–101.

<sup>30</sup> Kirkollisen latinan ääntämystä alettiin ”alkuperäistää” frankkien hovissa angosaksisten oppineiden johdolla. Tämä paransi kirjoitetun ja luetun latinan vastaavuutta, mutta johti latinan ja romaanisten tytärkielten eroon ja siihen, että kirkollisen kielen ääntämys ja ymmärrettävyys vähenivät merkittävästi. Tämä tapahtui karolingien hovissa 800-luvulla, muttei ilmeisesti levinnyt Espanjaan ennen 1000-lukua. López-Morillas 2000, 35–36.



latinaa, jonka kirjoitettu muoto tosin poikkesi puhutusta. Sanat äännettiin usein toisin kuin kirjoitettiin ja niinpä kaikki saattoivat kutsua kieltä ladinoksi eli latinaksi.<sup>31</sup>

Mainitsemisen arvoinen etninen ryhmä Iberian niemimaalla olivat myös juutalaiset, joita alueella asui melko paljon. Heitä oli asunut siellä jo ainakin 70-luvulta jKr. He puhuivat omaa varianttiaan paikallisesta vulgaarilatinasta, jota he saattoivat kirjoittaa heprealaisilla aakkosilla. Tätä kielimuotoa kutsutaan usein ladinoksi, mikä on kielihistoriallisesti ongelmallista, koska koko niemimaan väestö ymmärsi puhuvansa ”latinaa”. Juutalaisten uskonnollisina ja sivistyskielinä olivat heprea ja aramea, joita käytettiin lähinnä liturgisina ja kirjallisina kielinä, joskin myös produktiivisina kirjallisina kielinä.<sup>32</sup>

Keskushallinnon ja kirkon suhtautuminen juutalaisiin oli periaatteellisella tasolla epäluuloinen ja jopa vihamielinen, mitä kuvastavat kuninkaiden juutalaisvastaiset asetukset ja kirkolliset kaanonit. Epäluuloa lietsoi juutalaisten yhteiskunnallinen toiseus, koska he noudattivat omia tapojaan ja uskomuksiaan. Juutalaisten asema yhteiskunnassa oli lain tasolla rajoitettu ja erityisesti valtakunnan loppuvaiheessa juutalaisten pelättiin olevan salaliitossa Pohjois-Afrikassa etenevien muslimien kanssa. Pyrkimyksenä oli estää juutalaisten yhteiskunnallinen vaikutus kristittyihin. Myös kirkolliset viranomaiset tuomitsivat kristittyjen liian läheiset välit juutalaisten kanssa ja kielsivät ankarasti esimerkiksi juutalaisten juhlien vieton. Vaikuttaa siltä, ettei monia hyvin juutalaisvastaisia lakeja ja sääntöjä kuitenkaan koskaan pantu täytäntöön ainakaan täydessä laajuudessaan. Toisaalta paikallistasolla visigoottien hallinto saattoi kohdella juutalaisia melko hyvin. Valtakunnassa juutalaisten ja kristittyjen yhteiselämä vaikuttaa olleen kohtuullisen sopuisaa. Esimerkiksi juutalaisten eristämisestä omille asuinalueilleen ei ole viitteitä, eikä merkittävää spontaania väkivaltaa tiedetä esiintyneen. Toisaalta asuinalueissa saattoi hyvin olla myös eriytymistä uskontoryhmien välillä.<sup>33</sup>

## ***2.2 Katsaus Iberian niemimaan poliittiseen tilanteeseen muslimivalloituksesta 800-luvun lopulle***

Vuonna 711 pääosin Pohjois-Afrikan berbereistä koostunut muslimisotajoukko hyökkäsi visigoottien valtakuntaan. Armeijaan kuului myös arabeja ja sen kokonaisvahvuus lienee ollut alle 30 000 miestä. Muslimiarmeija valloitti lähes koko Iberian niemimaan edeten aina

---

<sup>31</sup> López-Morillas 2000, 35–36, 52–53.

<sup>32</sup> Collins López-Morillas 2000, 35–36, 41–44, 47.

<sup>33</sup> Collins 1989, 10, 69–71; Collins 1995, 128–130, 132–135; König 2016, 152.

frankkien valtakuntaan, missä heidän etenemisensä pysähtyi tappioon taistelussa Kaarle Martellin johtamia sotajoukkoja vastaan vuonna 732<sup>34</sup> käydyssä Poitiers'n taistelussa.<sup>35</sup>

Muslimivalloituksen jälkeen Andalusiasta tuli osa islamilaista kalifaattia, jota hallitsi vuoteen 750 asti umajjadien dynastia. Kalifaatti ulottui lännessä Marokkoon ja Andalusiaan ja idässä aina Indus-joen laaksoon saakka.<sup>36</sup> Andalusian katsottiin olevan alisteinen Pohjois-Afrikan läntisintä rannikkoa hallinneelle Afrikan (ar. *Ifrīqīyya*) maaherralle.<sup>37</sup>

Valloituksen jälkeen muslimit asettuivat Andalusiaan hallitsemaan aluetta ensin melko harvalukuisina. Islamilaisten valloittajien joukko oli sekalainen. Se koostui valtaosin berbereistä, mutta mukana oli myös arabeja, vaikka harvat arabitkaan olivat suvultaan puhtaita arabeja. Näistä arabeista tuli Andalusian johtajia ja arabiasta tuli alueen hallinnon ja korkeakulttuurin kieli. Muslimivalloittajien hallintokeskus siirrettiin lopulta aiemmasta hallinnollisesta ja kirkollisesta pääkaupungista Toledosta Córdobaan, josta muotoutuikin sangen islamilainen kaupunki. Tällä korostettiin uuden, islamilaisen hallituksen voittoa aiemmista visigooteista. Arabit asettuivat enimmäkseen Andalusian eteläosiin ja itärannikolle, berberit taas niemimaan vuoristoalueille. Arabit ja erityisesti berberit jakautuivat maan asutuksessa paljolti heimojaon perusteella.<sup>38</sup>

Muslimivalloituksen aikana suuri osa erityisesti kuninkaallisen suvun maaomaisuudesta siirtyi valloittajien hallintaan, mutta toisaalta ne kristityt ylimykset, jotka alistuivat valloitukseen, saivat pitää hallussaan ainakin suuren osan myös maaomaisuuttaan ja jatkaa hallitsijoina toimimista alueillaan. Joitakin keskeisimpiä alueita muslimit hallitsivat suoraan, kun taas syrjäisemmillä alueilla paikallishallinto jatkui entiseen tapaan.<sup>39</sup>

Iberian niemimaan muslimivalloitus kohteli kukistettuja väestöryhmiä eristyneesti aluksi kevyemmin kuin monessa muussa paikassa. Tämä on mahdollisesti johtunut valloittajien suhteellisen pienestä määrästä, maaston osittaisesta vaikeudesta ja siitä, että Iberian niemimaa sijaitsi kaukana suuren kalifaatin keskuksesta, vieläpä meren takana. Vuosina 740–742 Andalusian pohjoisosien berberit nousivat kapinaan hallitsevia arabeja vastaan Markon berberien innoittamina. Kalifi lähetti arabijoukkoja kukistamaan kapinan ja näiden avulla kapinoitsijat lyötiin Toledon taistelussa 742.<sup>40</sup>

---

<sup>34</sup> Poitiers'n taistelun ajoituksesta on käyty keskustelua. Perinteinen näkemys on vuosi 732, mutta myös vuotta 733 on esitetty, ks. Collins 1989, 90–91.

<sup>35</sup> Collins 1989, 23–25, 89–90.

<sup>36</sup> Tosin hallitus erityisesti itäisimmillä mailla ja Keski-Aasiassa oli kohtuullisen vakiintumatonta, ks. Cobb 239–241.

<sup>37</sup> Collins 1989, 44.

<sup>38</sup> Collins 1989, 42–44, 49–50; López-Morillas 2000, 37–38; Menocal 2000, 12–13.

<sup>39</sup> Collins 1989, 39–40, 44, 48–49.

<sup>40</sup> Collins 1989, 108–110, 197–200; Cobb 2010, 233–234.

Islamin vallan sekä maanomistus- ja verotusjärjestelmien vakauttaminen valloitetuilla alueilla kesti runsaan vuosikymmenen eikä suhteellisen harvalukuisilla valloittajilla ollut halua suuresti sekoittaa niemimaan paikallishallintoa. Valta-aseman vakiinnuttua muslimihallinto alkoi kuitenkin korottaa kristittyjen ja juutalaisten maksamia veroja. Andalusian hallintoa alettiin 700-luvun puolivälin jälkeen yhdenmukaistaa, mikä johti vanhan visigoottilaisen yläluokan aseman heikkenemiseen ja valloittajien roolin vahvistumiseen. Verotaakka ja kirkon otteen heikkeneminen johtivat väestön kohtuullisen nopeaan arabialaistumiseen ja islamistumiseen. Andalusian muslimiväestöä lisäsi käännynnäisten lisäksi maahanmuutto.<sup>41</sup>

Andalusian kristityt ja juutalaiset elivät suojeltuina *dimmeinä*. Heillä oli rajoitettu oikeus harjoittaa uskontoaan ja jonkin verran itsehallintoa ryhmänsä sisäisissä asioissa. Tiedetyhteiskunnalliset tehtävät oli heiltä kielletty. Tällaisia olivat erityisesti tehtävät, joissa olisi suoraan voitu käskää muslimeita. Lisäksi kristityt ja juutalaiset joutuivat maksamaan ylimääräisen *ġizya*-veron. Historiankirjoista tunnetaan esimerkiksi ”kristittyjen tuomarin” (ar. *qāḍī al-a‘ġām*, sananmukaisesti ”vieraskielisten tuomari” tai *qāḍī an-naṣārā*, sananmukaisesti ”nasaretilaisten<sup>42</sup> tuomari”) virka, mikä viittaisi uskonnollisten ryhmien tiettyyn itsehallintoon. Virka lienee ollut suurimmassa osassa asutuskeskuksia ja sitä ovat hoitaneet aateliset, usein ilmeisesti myös papiston jäsenet.<sup>43</sup>

Vaikka muslimit onnistuivat valloittamaan lähes koko Iberian niemimaan, onnistuivat kristityt kapinaan noustuaan perustamaan sen pohjoisosaan pienen Asturian kuningaskunnan vuonna 722.<sup>44</sup> Myöskään Pyreneiden vuoristoalueella asuneita baskeja muslimit eivät saaneet liitettyä valtakuntaansa. Andalusian luonnolliseksi rajaksi muodostui näin Pyreneiden vuoristo, jonka pohjoispuolisia alueita hallitsi frankkien valtakunta, joka oli onnistunut pysäyttämään muslimien etenemisen. Andalusian suhteita naapurivaltioihinsa voisi luonnehtia sotaishiksi.<sup>45</sup>

Abbasidien dynastian noustua valtaan vuonna 750 eräs umajjadien sukuun kuulunut prinssi pakeni näiden toimittamaa sukulaistensa joukkomurhaa. Vuonna 756 hän saapui Andalusiaan, jossa hänet otettiin vastaan ja hänestä tuli abbasidikalifeista riippumaton

---

<sup>41</sup> Collins 1989, 40–41, 43–44, 48–49, 189, 191–193, 199; Collins 1995, 163–164; Menocal 2000, 13; Aillet 2011, 23–24.

<sup>42</sup> Muslimit käyttävät arabiaksi kristityistä Koraanin mukaan termiä *an-naṣārā* (nasaretilaiset, ks. esim. Koraani 3:67), kun taas kristityt pääsääntöisesti sanaa *al-masīḥiyyūn* (kristityt, johdettu sanasta *al-masīḥ* ”messias”).

<sup>43</sup> Collins 1989, 199–200; Aillet 2010, 92–95; Aillet 2011, 23–24.

<sup>44</sup> Collins 1986, 138; Collins 1989, 49, 82–84. Tradition mukaan Asturia olisi perustettu jo 718, mutta historiallisten lähteiden valossa 722 vaikuttaa paremmalta arviolta, ks. Collins 1986, 138.

<sup>45</sup> Collins 1986, 137–139; König 2016, 193–195, 304–305, 310–313.

itsenäinen emiiri nimellä ‘Abd ar-Rahmān I. Käytännössä Andalusian emiirit lakkasivat tunnustamasta abbasidikalifien hengellistä tai maallista auktoriteettia ja muistamasta heitä perjantairukouksissa, joissa kalifia oli ollut tapana muistaa. Umayjadiemiirien ajattelussa abbasidikalifit olivat laittomia vallananastajia ja kalifin tehtävä täten vapaa. Poliittisesti kaukana islamin keskuksesta sijainnut Andalusia pyrki olemaan mahdollisimman vähän tekemisissä kalifaatin kanssa, joka taas pyrki lähinnä olemaan huomioimatta valtakunnasta irrottautunutta Andalusiaa. Andalusia kuitenkin muodosti ideologisen kilpailijan abbasideille, vaikkakin vasta vuonna 929 Abd ar-Rahmān III julistautui itse kalifiksi.<sup>46</sup>

Islamilaiselle uskonnollis-poliittiselle ideologialle tällainen jako oli vaikea, koska kalifaatti nähtiin ainakin periaatteessa universaalina muslimivaltiona. Abbasidikalifaatin yhtenäisyys oli 800-luvun lopulla yhä hauraampi ja se kärsi vallanperimysriidoista. Myös turkkilaiset sotapäälliköt nousivat tärkeään asemaan, mikä heikensi kalifin valtaa. Andalusian umajadien lisäksi myös muita dynastisia valtioita oli eronnut kalifaatin yhteydestä. Emiiri Abd ar-Rahmān I pyrki luomaan Córdobaan aiemman umajadi-kalifaatin pääkaupungin Damaskoksen kaltaisen keskushallinnon. Häneen liittyneet Syyrian arabit saivat Andalusiaassakin paljon vaikutusvaltaa. Abbasideja hän piti oikeudettomina vallananastajina.<sup>47</sup>

Jo 700-luvun jälkipuoliskolla sekä pohjoisen Asturian että Andalusian hallitsijat tekivät ajoittaisia ryöstö- ja valloitusretkiä toisiaan vastaan. Andalusian hallitsijat joutuivat sotiin myös muiden alueen kristittyjen, kuten Pamplonan alueen baskien kanssa. Córdobaan emiirikunnan voimakkain vihollinen oli 800-luvun alussa kuitenkin frankkien valtakunta, joka valloitti Barcelonan alueen Andalusialta Kaarle Suuren aikana vuonna 812. Saman vuosisadan kuluessa Andalusian hallitsijat joutuivat toistuvasti taisteluun frankkien kanssa.<sup>48</sup>

Frankkien tukemana jopa Iberian niemimaan keskiosassa sijaitseva Toledo pääsi irrottautumaan Andalusian emiirikunnasta, joskin tämä vaihe jäi lyhyeksi muslimien liitettyä Toledon taas osaksi emiirikuntaa vuonna 865. Tällöinkin kaupunkilaiset pyysivät apua ”frankeilta”, joka vaikuttaa toisinaan viitanneen varsinaisen frankkien valtakunnan lisäksi myös Iberian pohjoisosien kristittyihin valtioihin. Tällöin ”frankki” tarkoitti lähinnä läntistä (latinalaista) kristittyä.<sup>49</sup>

Vielä yksi ulkoinen Euroopan rannikkoalueiden uhka olivat viikingit. Nämä pohjoisen miehet eivät säästäneet Andalusiaakaan, vaan ryöstivät myös Sevillan. Toisaalta Iberian

---

<sup>46</sup> Wasserstein 1993, 8–12; Meouak 1999, 17–18, 37; El-Hibri 2011, 303–304.

<sup>47</sup> Meouak 1999, 17, 36–38; El-Hibri 2011, 303–304, 358.

<sup>48</sup> König 2016, 193–195, 304–305, 310–313.

<sup>49</sup> König 2016, 310–312.

niemimaan pohjoiset kuningaskunnat joutuivat niin ikään kärsimään viikingeistä. Pamplonan hallitsijan kerrotaan jopa kaatuneen taistelussa heitä vastaan.<sup>50</sup>

Ulkoisten uhkien lisäksi valtakunnassa oli myös sisäisiä jännitteitä. Kapinoita emiirejä ja heidän hallintoaan vastaan esiintyi ajoittain ja ensimmäisiä sisällissotia käytiin pian Iberian niemimaan muslimivalloituksen jälkeen. Andalusian 800-luvun kapinoihin osallistuivat erityisesti muladit, eli islamiin kääntyneet, sekä Andalusian kristitty väestö, myös arabiankieliset kristityt eli mozarabit. Kapinalliset saivat monesti tukea pohjoisen kristityiltä kuningaskunnilta ja Toledon kaupunki oli usein kapinallisten hankkeiden keskuksena. Kapinoiden motiivit olivat kuitenkin usein valtion sisäisiä. Kristityt ja muladit kokivat Andalusian hallitsijoiden verot liian korkeiksi ja kohtelunsa nöyryyttäväksi. Väestö alkoi islamilaistua ja arabialaistua melko nopeasti ja jo 800- ja 900-lukujen taitteessa kristityt jäivät uskonnolliseen vähemmistöasemaan muslimien tullessa enemmistöksi. Käännynnäiset eli muladit olivat jääneet andalusialaisessa yhteiskunnassa melko huonoon asemaan, mikä johti kapinoina purkautuvaan tyytymättömyyteen arabihallitsijoita vastaan.<sup>51</sup>

Esimerkiksi kapinoista nostettakoon eräs huomattavan pitkä ja Andalusian emiireitä uhannut kapina, jota johti Umar ibn Ḥaḥṣūn Granadan vuoristossa eteläisessä Andalusiaa vuosina 883–917. Kapina ajoittuu Ḥaḥṣūn Psalṭtarin kirjoittamisen aikoihin ja kuvaa siten osaltaan valtakunnan henkistä ilmapiiriä. Vuonna 889 Andalusian hallitsijana oli emiiri Abd Allāh (hallitsijana 888–912). Hänen edeltäjänsä oli hänen veljensä al-Mundir (886–888), jonka hallituskausi jäi lyhyeksi. Heidän edeltäjänsä oli heidän isänsä Muhammed I (hallitsijana 856–886). Hallitsijan vaihtuminen oli lisännyt valtakunnan epävakautta.<sup>52</sup>

Umar ibn Ḥaḥṣūnin johtama kapinaliike saavutti suosiota erityisesti muladien ja mozarabien parissa. Kapinansa aikana sen johtaja ibn Ḥaḥṣūn kääntyi jopa kristityksi. Hän oli itse syntynyt muslimiksi, mutta kristinusko oli hänen esi-isänsä uskonto. Uskonnon vaihtaminen lienee ollut ennen kaikkea poliittinen tapahtuma, mutta kertoo toisaalta ainakin osan muladeista kokeneen palaamisen kristinuskoon mahdollisena.<sup>53</sup>

Andalusian kulttuuria leimasi melko vahvasti kaupunkikeskeisyys, kun taas suurin osa Euroopasta eli maatalouskulttuurissa. Esimerkiksi Córdoba oli Länsi-Euroopan suurimpia kaupunkeja. Erityisesti kaupungeissa eri uskontojen edustajien välillä oli paljon vuorovaikutusta. Usein eri uskontojen edustajat pyrkivät asumaan omissa kortteleissaan

---

<sup>50</sup> König 2016, 208–210.

<sup>51</sup> Collins 1989, 108–110; Collins 1995, 218–221; Bosworth 1996, 11–12; Aillet 2010, 88–91, 95; König 2016, 302, 310–313.

<sup>52</sup> Collins 1995, 219–221; Bosworth 1996, 11; van Koningsveld 2016, 42.

<sup>53</sup> Collins 1995, 219–221; Aillet 2010, 16, 102–103, 112.

lähellä toisiaan. Toisaalta tämä saattoi vaihdella kaupungeittain. On viitteitä siitä, että kristityt ja juutalaiset asuivat mielellään omissa kortteleissaan. Väestöryhmien asumisen segregatio korostui muslimien määrän lisääntyessä ja heidän saavuttaessaan väestöllisen enemmistöaseman eli erityisesti 800-luvun puolivälin jälkeen.<sup>54</sup>

### **2.3 Andalusian väestöryhmät 800-luvun lopulla**

Andalusiassa olivat läsnä siis muslimit, kristityt ja juutalaiset. Näistä ryhmistä suurin olivat 800-luvulla kristityt, mutta 800-luvun kuluessa muslimien määrä lisääntyi muun muassa kääntymisten seurauksena. Islamilaistuminen oli sängen nopeaa, mutta on vaikea sanoa, milloin kristityt jäivät Andalusiassa vähemmistöuskonnoksi. On esitetty, että tämä olisi tapahtunut 800-luvun lopulla<sup>55</sup> tai Abd ar-Rahmān III:n hallituskaudella (912–961)<sup>56</sup>, mutta väitetään myös, että yhteiskunnassa kristityt olisivat säilyneet enemmistönä vielä 1000-luvulla<sup>57</sup>. Islam ja arabialainen kulttuuri nousivat Andalusiassa erityisesti kaupungeissa kulttuuriseen keskiöön ja väestön islamilaistuminen oli selkeästi käynnissä, mikä luonnollisesti huolestutti kirkollisia johtajia.<sup>58</sup> Juutalaisten määrä oli koko ajan pienin, mutta he olivat Andalusian kulttuuri- ja sivistyselämässä hyvin aktiivisia.

#### **2.3.1 Muslimit**

Andalusian 800-luvun muslimiväestön voi jakaa karkeasti ottaen kolmeen ryhmään. Hallitsevana ryhmänä olivat arabit eli käytännössä ne, jotka johtivat sukunsa arabiheimoista. Toiseksi olivat Pohjois-Afrikan berberit, jotka olivat muodostaneet visigoottien valtakunnan valloittaneen muslimisotajoukon päävoiman. Lisäksi näistä erillisenä ryhmänä mainittakoon muladit, eli niemimaan kristitystä väestöstä islamiin kääntyneet muslimit.

Vaikka suuri osa valloitusarmeijasta oli etnisesti Pohjois-Afrikan berbereitä, ei heidän kielestään ole Andalusian murteessa tai kirjallisuudessa juurikaan viitteitä. Hallitseva islamilainen yläluokka käytti kirjakielenään arabiaa, josta tuli myös valtakunnan yleiskirjakieli. Berberikielten vähäistä vaikutusta on selitetty Andalusian berbereiden eristäytymisellä muusta yhteiskunnasta ja erityisesti sen kirjallisista harrastuksista. Hallitsevat arabit pitivät berbereitä jo lähtökohtaisesti hieman epäilyttävinä ja suhtautuivat niihin ylemmyydentuntoisesti. Myös erityisesti Galician berberien islamia ja uskonnollisia tapoja kohtaan tunnettiin epäilystä; olihan osa berberiheimoista vielä pakanallisia Andalusian

---

<sup>54</sup> Collins 1989, 68–70; Mazzoli-Guintard 2006, 86–87, 90–91; Aillet 2010, 121.

<sup>55</sup> Näin Aillet 2010, 95.

<sup>56</sup> Näin Bosworth 1996, 11–12.

<sup>57</sup> Näin Collins 1989, 217.

<sup>58</sup> Aillet 2010, xvii.

valloituksen aikaan. Andalusian historiasta myös nähdään berberien ja arabien välillä ilmenneen jopa väkivaltaisuuksina purkautuvia jännitteitä. Tästä huolimatta berberien asema islamin levittäytymisessä niemimaan asukkaiden keskuuteen on ollut keskeinen.<sup>59</sup>

Andalusian hallinto- ja sivistyskieli oli arabia ja hallitseva luokka johti usein sukunsa Lähi-idän arabiheimoista, mutta koska suvun johtaminen oli osittain tulkinnanvaraista, arabit määrittelivät ennen kaikkea itse itsensä arabeiksi ja muut ei-arabeiksi. Valta yhteiskunnassa oli sangen keskittynyt juuri umajjadien vanhalta tukialueelta Syyriasta tulleille arabeille, joskin vaikutusvaltaisia arabialaistuneita berbereistä polveutuvia sukujakin Andalusiassa oli.<sup>60</sup>

Alueen teksteissä näkyy erottelu arabien (ar. *'arabī*) ja ei-arabien (ar. *'aġam*) välillä. Jälkimmäinen tarkoittaa varsinaisesti kieleltään ei-arabia, mutta Andalusiassa sitä saatettiin käyttää myös tarkoittamaan kristittyjä heidän kielestään riippumatta tai kaikkia niemimaan alkuperäisasukkaita heidän uskonnostaan riippumatta.<sup>61</sup>

Arabiksi ei voinut muuttua edes kääntymällä islamiin ja omaksumalla arabian kielen, koska tällaiset ihmiset eivät kuitenkaan olleet ”puhtaita” arabeja eli eivät polveutuneet arabiheimoista. Tämä johti arabien ylemmydentuntoiseen asenteeseen käännynnäisiä kohtaan. Kaikki arabeina itseään pitäneet eivät kuitenkaan oikeasti polveutuneet arabiheimoista ja suvun johtaminen saattoi olla hieman mielivaltaista. Andalusian etäisyys Lähi-idän kulttuurikeskuksista vain korosti tätä. Koska arabien määrä kuitenkin oli verrattain pieni, lienevät Andalusian arabit olleet arabimiesten ja paikallisten tai berberinaisten jälkeläisiä. Myös muuttoliikettä Andalusian ja muiden arabimaiden välillä esiintyi. 800-luvulle tultaessa vaikuttaa todennäköiseltä, että kaikilla arabeilla oli ainakin joku ei-arabialainen esivanhempi.<sup>62</sup>

Islamiin kääntyneisiin Iberian niemimaan asukkaisiin viitataan nimellä *muladi*, joka tulee arabian sanasta *muwalladī*, joka tarkoittaa ystäväksi tai suojatiksi tullutta. Muladit omaksuivat kielekseen pääosin arabian ja uskonnokseen islamin. Heitä ei kuitenkaan pidetty arabeina ja ilmeisesti valtaapitävät arabit suhtautuivat heidän syntyperäänsä jonkinasteisella ylenkatseella ja epäilivät heidän islamiaan. He näkivät muladit jonkinlaisena ulkoryhmänä ja assosioivat heidät usein yhteen kristittyjen ja vastakääntyneiden kanssa samaan ryhmään. Osa muladeista omaksui vain islamin, mutta säilytti kielensä. Tällaiset muladit muistuttivat berbereitä, jotka eivät myöskään puhuneet arabiaa äidinkielenään.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Collins 1989, 99–100, 108–110; López-Morillas 2000, 37–38, 40–41; Aillet 2010, 99; Aillet 2011, 19.

<sup>60</sup> Meouak, 1999, 74–76, 163–165; Aillet 2011, 13–14.

<sup>61</sup> Aillet 2011, 14–15; van Koningsveld 2016, 76–78.

<sup>62</sup> Meouak 1999, 74–77; Aillet 2010, 110–112 ; Aillet 2011, 13–14.

<sup>63</sup> Meouak 1999, 219–220; Aillet 2010, 14, 89, 99, 110–112; Aillet 2011, 14.

Myös muladien islamiin kääntymisen vilpittömyyttä kyseenalaistettiin: sitä epäilivät niin islamilaiset arabit kuin kristityt apologeetatkin, jotka pyrkivät kiistämään kääntymysten juridisen pätevyyden. Arabien ylenkatse herätti muladeissa katkeruutta, joka purkautui ajoittain emiirien vastaisina kapinoina. Kapinoissa muladit olivat usein samalla puolella pohjoisen kristittyjen kuninkaiden ja emiirikunnan kapinoivien kristittyjen kanssa. He saattoivat kokea yhteenkuuluvuutta näiden kanssa ja olla osin taipuvaisia kristinuskon suuntaan. Ainakin osa muladeista vaihtoi uskontoaan, kun kristityt hallitsijat valloittivat alueita Andalusiasta. Tavallisempaa oli kuitenkin aloilleen jääminen muslimina tai muuttaminen tai pakeneminen emiirien hallitsemille alueille.<sup>64</sup>

Andalusian islam edusti sunnalaisuutta. Sen pääsuunnaksi tuli sunnalaisista suurista koulukunnista myös Pohjois-Afrikassa suosittu *mālikī*-koulukunta, joka vakiinnutti asemansa 800-luvun kuluessa. Koulukunnan perustaja Mālik ibn Anas katsoi, että oikeaan islamilaiseen elämäntapaan (ar. *sunna*) on otettava mallia Medinan paikalliskäytänteistä. Andalusiaassa koulukunnan tehtävä oli tukea hallitsevia umajjadeja abbasidikalifien periaatteellisia valtapyyteitä vastaan. Koulukunta erotti myös umajjadeja abbasideista, jotka suosivat *ḥanaftī*-koulukuntaa.<sup>65</sup>

*Mālikī*-koulukunnassa islamiin kääntyminen oli sangen yksinkertaista. Käännynnäisen oli vain lausuttava uskontunnustus (ar. *šahada*) julkisesti jonkun arvostetun muslimin, yleensä tuomarin (ar. *qāḍī*) edessä. Kristinuskosta kääntyvien tuli myös kiistää Jumalan kolminaisuus ja mahdollisesti esittää muitakin todistuksia esimerkiksi Jeesuksen asemasta Jumalan profeettana. Kääntymisprosessi oli sangen helppo ja kääntyvien islamin tuntemus saattoi jäädä hyvin pintapuoliseksi. Tämä sai arabit epäilemään muladien islamia.

Kääntymisprosessin helppous ilmeisesti houkutteli joitakin ihmisiä ”valekääntymisiin”, joilla pyrittiin taloudelliseen tai sosiaaliseen hyötyyn, muttei kuitenkaan vakaumuksellisesti hylätty kristinuskoa ja kääntynyt islamiin.<sup>66</sup>

Osittain muladien islamia kohtaan tunnetuissa epäilyksissä saattoi olla perääkin, sillä sosiaalinen ja juridinen kääntyminen olivat eri asioita. Juridiseen kääntymiseen riitti uskontunnustus ja vaadittujen uskonnollisten todistuslauseiden antaminen. Sosiaaliseen kääntymiseen taas liittyi islamin tapojen ja säädösten noudattaminen oikeassa elämässä. Koska kääntyneiden uskonnollinen opetus saattoi olla pintapuolista, he jatkoivat usein elämäänsä aikaisemmin oppimiensa kristillisten tapojen mukaan. Kristityt saattoivat hylkiä

---

<sup>64</sup> Collins 1995, 219–221; López-Morillas 2000, 55–56; Aillet 2010, 14, 95–96, 102–103, 112.

<sup>65</sup> Staëvel 2006, 55–58.

<sup>66</sup> Staëvel 2006, 56–59, 69–70; Aillet 2010, 96–103; Aillet 2011, 23–27.



uskostaan luopuneita, mutta toisaalta näiden kanssa saatettiin myös tulla toimeen kohtuullisen hyvin.<sup>67</sup>

Arabivalloittajien ja koko valtakunnan hallinnollisena ja kirjallisena kielenä oli klassinen arabia. Kirjakielen ja runouden korkeimpana tyyllillisenä esikuvana ja normina oli Jumalan ilmoituksena pidetty Koraani. Muslimit pyrkivät kirjallisessa ilmaisussaan seuraamaan Koraanin normatiivista tyyliä. Toisaalta puhekielessä ja maallisemmassa runoudessa saatettiin rikkoa hyvän kielen konventioita ja sekoittaa mukaan jopa vulgaarilatinan sanoja. Andalusiaassa muotoutuneeseen arabian murteeseen vaikuttivat valloittajien poikkeavat arabian murteet ja vulgaarilatinan ääntämys.<sup>68</sup>

Jo 700-luvulla Andalusia koki ensimmäiset tappionsa pohjoisen kristityille kuningaskunnille. 800-luvulla se menetti yhä uusia alueita naapureilleen ja frankkien valtakunnalle. Aiemmin islamin hallitsemien alueiden menettäminen oli suuri arvovaltatappio Andalusialle ja teologis-ideologisesti vaikea kysymys, koska muslimien valloittamien alueiden katsottiin kuuluvan yhteen islamin alueeseen (ar. *dār al-islām*). Muiden kuin muslimien hallitsemien maiden katsottiin muodostavan jatkuvan mahdollisen uhan islamin valta-alueelle, joten ne olivat sodan aluetta (ar. *dār al-ḥarb*). Ajatus, että muslimeille kuulunut ja muslimien asuttama alue voitaisiin menettää muunuskoisille hallitsijoille, oli uusi. Historiansa aikana Andalusia joutui kuitenkin kokemaan tämän. Kokemus ulkoisesta uhasta nosti muslimeissa huolta alueellaan asuvista kristityistä, joita kohtaan suunnatut poleemiset hyökkäykset lisääntyivät turvattomuuden tunteen kanssa.<sup>69</sup>

Hallitsevien muslimivalloittajien lisäksi läsnä Andalusiaassa oli tietenkin myös niemimaalla jo aiemmin asunut väestö, joskin visigootit ja muut alueen kristityt sulautuivat yhteen ajan saatossa. Goottilaista syntyperää näytetään pidetyn arvossa ja siihen liittyviä suku- tai lisänimiä tunnetaan myös islamilaisen väestön käyttäminä niminä. Näin he halusivat mahdollisesti liittää sukupuunsa aikaisempiin gootthallitsijoihin. Usein nämä sukujuuret olivat todellisia.<sup>70</sup>

Muslimiksi saattoi kääntyä, mutta islamista pois kääntyminen oli kiellettyä. Kaikesta huolimatta myös kääntymistä islamista taikaisin omaan tai vanhempien uskontoon esiintyi jonkin verran myös muslimien hallitsemilla alueilla etenkin kriisiaikoina. Liikehdintää oli

---

<sup>67</sup> Aillet 2010, 23–27, 96–103 ; Aillet 2011, 27–30.

<sup>68</sup> López-Morillas 2000, 37–41.

<sup>69</sup> Lindsay 2005, 58–60; König 2016, 21, 325.

<sup>70</sup> Collins 1989, 35; Aillet 2010, 59.

ainakin mozarabien ja muladien välillä. Yksittäisiä esimerkkejä on myös kristittyjen kääntymisestä juutalaisuuteen ja päinvastoin.<sup>71</sup>

### 2.3.2 Kristityt

Andalusian alueen muslimivalloitusta edeltäneen väestön selkeä enemmistö oli kristittyjä, mutta valloitus aiheutti merkittävän kielellisen, kulttuurisen ja uskonnollisen murroksen Iberian niemimaan asukkaiden keskuudessa. Kääntyminen islamiin ja alueiden menetykset kristityille hallitsijoille johtivat 800-luvun kuluessa muslimien määrän suhteelliseen kasvuun. Kristittyjen kääntymisiin on esitetty monia syitä. Keskeisimpiä ovat heidän raskas verotaakkaansa muslimeihin verrattuna, tapojen ja yhteiskunnan yleinen islamilaistuminen, jolloin muslimina oli helpompi sopeutua sekä se, että erityisesti kapinoiden ja kriisien jälkeen emiraatin virkamiehistö koki yhä voimakkaampaa epäluuloa kristittyjä kohtaan.

Kristitty väestö voidaan karkeasti jakaa kahteen ryhmään, mozarabeihin ja muihin. Jako on ennen kaikkea kielellinen. Niitä kristittyjä, jotka olivat omaksuneet käyttö- ja jopa äidinkielekseen arabian, mutta säilyttäneet kristillisen uskonsa, kutsutaan nimellä mozarabit. Nimitys tulee arabian sanasta *musta'rib*, ”arabisoiva”, tai *musta'rab*, ”arabialaistunut” tai ”arabeja jäljittelevä”. Se viittaa romaanista alkuperää oleviin kristittyihin ihmisiin ja yhteisöihin, jotka ovat jossakin määrin arabialaistuneet ja omaksuneet esimerkiksi arabian kielen, arabialaisen kulttuurin ja nimistön. Heitä ei kuitenkaan nähty ”puhtaina arabeina”, koska he eivät polveutuneet arabeista. Sanaa *musta'rib* käytettiin myös Lähi-idässä, jossa sillä viitattiin alkuperältään ja kieleltään arabialaiseen, mutta uskonnoltaan kristittyyn *Ġassānī*-arabiheimoon. Ilmeisesti heidän miellettiin arabisoivan kristinuskoa.<sup>72</sup>

Keskusjohtoinen ja kuningasvaltaan tukeutunut kirkko joutui muslimivalloituksen seurauksena kriisiin ja sen ote alueen asukkaista heikkeni merkittävästi. Tämä näkyy sekä paikoittain runsaina kääntymisinä islamiin että joillakin alueilla juutalaisten tapojen omaksumisena seurakuntien elämään. Kumpaakaan kirkon johto ei hyväksynyt ja pyrki aktiivisesti puuttumaan esimerkiksi juutalaisten juhlien viettoon.<sup>73</sup>

Andalusian emiirikunta pyrki heikentämään entisen pääkaupungin ja kirkollisen keskuksen Toledon asemaa, millä oli osaltaan vaikutuksensa erityisesti latinalaisen kristillisen kulttuurin heikkenemiselle. Aiemmin Iberian niemimaan alueelliset konsiilit olivat kokoontuneet Toledossa, mutta muslimivalloituksen jälkeen ne alkoivat kokoontua uudessa pääkaupungissa Córdobassa, josta oli muotoutunut myös arabiankielisen kristillisen kulttuurin

<sup>71</sup> Collins 1989, 195–200; Barkai 1994, 230–231; Collins 1995, 200–201, 219–221 ; Aillet 2010, 102–103, 112.

<sup>72</sup> Aillet 2010, 3; Aillet 2011, 13–15.

<sup>73</sup> Collins 1989, 68–72.

keskus. Toledo säilytti kuitenkin primaattinsa Iberiassa ja pysyi paljolti Rooman paavista riippumattomana 800-luvun alkuun asti.<sup>74</sup>

Merkittävä osoitus kristittyjen vähenemisestä Andalusiassa niin suhteellisesti kuin absoluuttisestikin on piispojen määrän väheneminen. 800-luvulta tunnetaan mainintoja enää parista kymmenestä piispanistuimesta, kun 600-luvulla niitä oli ollut ainakin 48. Tämä on merkki myös kirkollisen hallinnon heikkenemisestä, mikä on luultavasti seurausta väestön islamilaistumisesta. Toisaalta puuttuva piispaallinen kaitsenta voi olla osasyynä kirkollisen elämän ja kirkon vaikutusvallan suhteelliseen hiipumiseen.<sup>75</sup>

Kristitystä niin kuin ei-kristitystäkin väestöstä osa piti puhekielenään vulgaarilatinan, josta sittemmin kehittyivät Iberian niemimaan romaaniset kielet kuten espanja, portugali ja katalaani. Näin oli ilmeisesti erityisesti maaseudulla ja alueilla, joilla oltiin vähemmän suorassa kosketuksessa hallitseviin arabeihin. Karkeasti voidaan sanoa, että mitä pohjoisempana Iberian niemimaata oltiin, sitä vähäisempi oli arabian vaikutus. Puhekielet erkaantuivat yhä kauemmas latinasta, jonka käyttö Andalusiassa väheni huomattavasti, koska hallinnon ja sivistyneistön kieleksi tuli arabia. Latinan osaaminen ja esimerkiksi jumalanpalveluksen ymmärrettävyys heikkenivät. Jopa kirkonmiesten latinan taito heikkeni, mikä on huomattavissa 800-luvun alkupuolelta lähtien kirkollisten tekstien alkaessa muistuttaa rakenteeltaan vulgaarilatinaa.<sup>76</sup>

Erityisesti kaupungeissa ja Andalusian eteläosissa kristitty väestö omaksui sangen nopeasti arabialaisia vaikutteita. Myös islamiin kääntymistä tapahtui osittain kristittyjen maksamien korkeiden verojen motivoimana. Kirkolla oli toinenkin ongelma, joka aiheutti 800-luvulla vilkasta keskustelua. Osa kristityistä oli omaksunut käyttö- ja jopa äidinkielekseen arabian, joka oli syrjäyttänyt vulgaarilatinan erityisesti kaupungeissa. Jumalanpalvelus, kirkollinen opetus ja kanoninen laki olivat kuitenkin saatavilla vain latinaksi, jota arabiaan yhä tottuneempi kirkkokansa osasi aina vain heikommin. Jo vuosisadassa muslimivalloituksen jälkeen, 800-luvun puolivälissä, erityisesti kaupunkien ja Andalusian eteläosien kristitty väestö oli pääosin siirtynyt puhumaan arabiaa. Niinpä 800-luvun puolivälin jälkeen opettavaisia ja kirkkolakiin liittyviä tekstejä alettiin kääntää seurakuntalaisten osaamalle kielelle. Samaan aikaan ilmaantuvat ensimmäiset arabiankieliset Raamatun kirjojen käännökset, kuten Ḥafṣin runomittainen Psalmtari, mikä indikoi myös liturgian ja kirkollisen opetuksen ainakin osittaista arabialaistumista. Latinan vaihtaminen

---

<sup>74</sup> Aillet 2010, 46–47, 70

<sup>75</sup> Aillet 2010, 92–93.

<sup>76</sup> Collins 1995, 205–206; López-Morillas 2000, 46–47, 49.

arabiaan nostatti kuitenkin papiston keskuudessa kiivasta vastustusta ja liturgian rungon kielenä säilyi pääosin traditionaalinen latina. Messussa saattoi kuitenkin olla esimerkiksi arabiankielistä laulua, lukemista tai rukouksia, myös saarna lienee pidetty seurakuntalaisten käyttämällä kielellä. Tällainen osittainenkin oman tradition kielen vaihtaminen islamin tradition pyhään kieleen arabiaan on huomattava asia. Monesti juuri tradition kieli muokkaa vahvasti ryhmien identiteettiä. Usein kristittyjen ja juutalaisten ryhmien arabian osaaminen jäi muslimeita epäklassisemmaksi ja puhekielenomaiseksi, mihin vaikuttaa varmasti se, ettei arabia ollut näille ryhmille pyhä kieli. Tyyllillisenä normina toimivan Koraanin ja muu klassisen arabialaisen kirjallisuuden kieleen suhtauduttiin vähemmän vakavasti.<sup>77</sup>

Iberian niemimaalla käytetyt liturgiat vaihtelivat hieman rakenteeltaan, mutta niiden voidaan hyvällä syyllä katsoa edustavan roomalaisesta traditiosta poikkeavaa, itsenäistä liturgista traditiota, jota kutsutaan visigoottien tai mozarabien liturgiaksi. Mozarabien liturgiasta puhuminen on kuitenkin harhaanjohtavaa, sillä traditio on Iberian muslimivalloitusta vanhempaa perua. Liturgia oli alkuaan latinankielinen. Roomalaiseen riitukseen verrattuna psalmlaulun asema oli visigoottien liturgiassa korostuneempi.<sup>78</sup>

Myös kielen vaihtuminen latinasta arabiaksi heikensi kirkon mahdollisuutta kontrolloida oikeaoppisuutta. Kieleen liittyy kuitenkin aina omia ajattelutapojaan ja arabia on islamilaisen ajattelun kieli. Siksi Marie-Thérèse Urvoy esittääkin arabian omaksumisen vaikuttaneen myös uskonnollisen ajattelun islamilaistumiseen.<sup>79</sup>

Kirkonmiestenkin keskuudessa oli 700- ja 800-luvuilla juutalaisille ja islamilaisille vaikutteille avoimia miehiä, joista osa kannatti esimerkiksi sabelliolaisuutta tai adoptionismia. Sabelliolaisuus piti kolminaisuutta näennäisenä, adoptionismin mukaan taas Jeesus on Jumalan poika vasta kasteestaan lähtien.<sup>80</sup> Molempia mielipiteitä voi pitää islamia läheisempinä kuin katolista kolminaisuusoppia. Ne lähenevät ajattelussaan islamia kieltäessään Jeesuksen olevan olemuksellisesti Jumala ja ihminen ja väittäessään Jeesuksen olevan ihminen, jossa jumaluus vain asui tai jonka kautta Jumala toimi. Molempien ajatukset muistuttavat tältä osaltaan paitsi islamia myös areiolaisuutta. Tällaisten katolisesta poikkeavien oppien esiintyminen johtui kirkon ykseyttä kontrolloivan keskusvallan rapautumisesta, mutta myös Lähi-idän kristillisten yhteisöjen kirjallisuudella on saattanut olla

---

<sup>77</sup> López-Morillas 2000, 41–42; Cachia 2002, 87–88; Aillet 2010, 142–143, 177, 181–182; Aillet 2011, 23–24.

<sup>78</sup> Walker 1998, 25–27, 83.

<sup>79</sup> Urvoy 2011, 67–68, 74.

<sup>80</sup> Sabelliolaisuudessa Isän nähtiin olevan yksin varsinaisesti Jumala eivätkä Poika ja Pyhä Henki ole itsenäisiä persoonia, vaikka jumaluus näiden kautta toimikin, ks. Kelly 1978, 119–123. Adoptionismin mukaan Jumala adoptoi Jeesuksen Pojaksi vasta kasteessa, jolloin Poika ei ollut olemuksellisesti Jumala, vaikka jumaluus asuikin hänessä, ks. Kelly 1978, 115–119.

vaikutusta, sillä Andalusiassa tiedetään kiertäneen Lähi-idän kristillisissä yhteisöissä käytettyjä kirjoja.<sup>81</sup>

### 2.3.3 Juutalaiset

Juutalainen väestö luopui viimeistään muslimivalloituksen jälkeen aramean käytöstä keskinäisenä puhekielenään ja omaksui Andalusiassa puhekielekseen pitkälti arabian. Kristittyjen hallitsemilla alueilla juutalaiset puhuivat ladinoa eli ”juutalaisespanjaa”. Niinpä juutalaisetkin voidaan jakaa karkeasti kahtia: arabian- ja ladinonkielisiin. Molemmat juutalaisryhmät tuottivat runsaasti kirjallisuutta. Heprea oli juutalaisyhteisöissä myös produktiivinen kirjakielenä. Vaikka juutalainen väestö osasi yleisesti uskonnon kannalta välttämättömän määrän hepreaa, vain oppineimmat hallitsivat sekä arabian että heprean kyeten sepittämään runoja. Andalusian juutalaisyhteisö tulikin tunnetuksi runsaasta ja taidokkaasta liturgisesta arabian- ja hepreankielisestä runoudestaan.<sup>82</sup>

Vaikka Andalusian juutalaiset kyllä omaksuivat arabian puhekielekseen, he vaikuttavat pitäytyneen kristittyjä tiukemmin uskonnossaan. Juutalaisyhteisöjen asema oli muslimihallitsijoiden Andalusiassa vapaampi kuin se oli ollut visigoottikuninkaiden valtakunnassa, vaikka he muslimeihin nähden olivatkin alistetussa asemassa. Juutalaisia nousi jopa visiireiksi 900-luvulla.<sup>83</sup>

Arabia vaikutti juutalaisten käyttämään kirjalliseen hepreaan tuoden lainasanoja ja arabialaistaen hepreassa ja arabiassa samankaltaisten sanojen merkityksiä. Erityisesti runouden kielessä arabian vaikutus on vahva. Se vaikutti sanaston ohella myös runoissa käytettyihin kielikuviin ja rakenteisiin huolimatta siitä, että juutalaiset pyrkivät nimenomaan tuottamaan runoutta ja muuta kirjallisuutta Raamatun hepreaan perustuen. Raamatullisella heprealla sepitettiin runoja niin maallisia kuin hengellisistäkin aiheista. Muslimeilta juutalaiset omaksuivat näkemyksen pyhän kielen täydellisyydestä ja Jumalan ilmoituksesta kielen tyylillisenä normina. Tämä näkyy heprean huolellisena käyttönä Raamatun esikuvan mukaan, kun taas arabian klassisen mallin mukaisuus ei juutalaisille runoilijoille ollut kovin tärkeää. Tämä on aivan ymmärrettävää; eihän arabia ollut juutalaisille pyhä ja normatiivinen kieli.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Collins 1989, 68–72, 217, 221–223; Monferrer-Sala 2007, 353–356; Aillet 2010, 178, 212–213.

<sup>82</sup> Moqed-Rosen 1994, 108–109, 129; López-Morillas 2000, 42–45, 52–54; Elinson 2009, 10–11.

<sup>83</sup> Elinson 2009, 86–87.

<sup>84</sup> Moqed-Rosen 1994, 103–105, 107–109, 131–133; López-Morillas 2000, 41–45; Elinson 2009, 81–82

## 2.4 Andalusian kirjallinen ympäristö

### 2.4.1 Yleistä mozarabialaisesta kirjallisuudesta

Jaan tässä alaluvussa kirjallisuutta käsittelevän teeman kahtia, jotta arabiankielinen Psalttari olisi helpompi asettaa kontekstiinsa ja arvioida sen kirjoittajan motiiveja. Kristillinen arabiankielinen kirjallisuus voidaan karkeasti jakaa kahtia: uskonnollisiin väittelyihin liittyviin poleemisiin tai apologeettisiin teksteihin ja ryhmän sisällä hartauselämään ja opetukseen käytettäviin liturgisiin ja katekeettisiin teksteihin.

Poleemiset ja apologeettiset kirjoitukset liittyvät uskonnollisten ryhmien välienselvittelyyn ja rajanvetoon. Poleemisissa teksteissä hyökätään muita vastaan, apologeettisissa teksteissä puolustetaan omaa perinnettä muiden esittämää kritiikkiä vastaan. Hyökkäävällä polemiikilla ja puolustavalla apologialla ei ole jyrkkää eroa, vaan usein samassa tekstissä on kyse molemmista. Kyseessä on siis ikään kuin ryhmää rajaavasta ja sen identiteettiä rakentavasta ja muovaavasta kirjallisuudesta. Vaikka tällainen kirjallisuus oli ainakin muodollisesti suunnattu muunuskoisia vastaan, oli kirjoitusten lukijoiden ja kuulijoiden joukossa luultavasti enimmäkseen kristittyjä, joita pyrittiin vahvistamaan uskossaan, etteivät nämä kääntyisi islamiin esitettyjen argumenttien vakuuttamina. Tällöin näillä kirjoituksilla voi nähdä olevan myös voimakkaasti katekeettinen tarkoitus.<sup>85</sup>

Toinen merkittävä kirjallisuustyyppi ovat kristittyjen yhteisön sisäiset tekstit, esimerkiksi katekeettiset ja liturgiset tekstit. Näiden joukkoon luetaan yleensä myös liturgisen elämässä ja opetuksessa käytetyt Raamatun tekstit. Ḥafšin kääntämä Psalttari kuuluu epäilemättä liturgisiin teksteihin, tosin väitän, että käännöksen motiiveja voisi luonnehtia myös apologeettisiksi.<sup>86</sup>

Andalusian kirjallisuutta hallitsi 800-luvulla klassinen arabialainen kirjallisuus, jonka kielen ja tyylin normina oli Koraanin arabia. Arabiankielinen runous ja muu klassinen kirjallisuus olivat huomattavan tärkeitä ja kiinnostivat myös kristittyjä. Andalusiaassa tuotettiin merkittävää omaa arabiankielistä kirjallisuutta ja erityisesti andalusialainen runous oli luovaa.<sup>87</sup>

Emiirikunnan pääkaupunki Córdoba oli mozarabialaisen kulttuurin keskus. Valtaosin kristillinen arabiankielinen kirjallisuus oli liturgista, esimerkiksi Raamatun tekstejä, mutta muutamia apologioitakin tunnetaan muslimien niitä vastaan kirjoittamista kumoamisista.

---

<sup>85</sup> Bertaina 2007, 168–173; van Koningsveld 2016, 81.

<sup>86</sup> Näin myös Bertaina 2007, 153, 158; van Koningsveld 2016, 81–82.

<sup>87</sup> Menocial 2000, 19–20; Miller & Kassis 2000, 424–425, 428–430.

Kristittyjen apologeettista kirjallisuutta tunnetaan Andalusiasta vähemmän kuin vaikkapa Lähi-idän kristillisestä kirjallisuudesta.<sup>88</sup>

## 2.4.2 Polemiikki ja apologia

Huolimatta kristittyjen vapaudesta harjoittaa uskontoaan, he joutuivat erityisesti muslimien polemiikin kohteeksi. Samoin kristityt hyökkäsivät kirjoituksissaan muslimeita, juutalaisia, pakanaita ja harhaoppisia kristittyjä vastaan. Islamilainen polemiikki oli kuitenkin merkittävin. Islamilaisen käsityksen mukaan kaikki pyhät kirjat olivat Jumalan sanansaattajiensa (ar. *rusul*, yks. *rasūl*) kautta lähettämiä ilmoituksia. Näitä olivat Mooseksen Toora (ar. *Tawrah*), Daavidin Psalmtari (*Zabūr*), Jeesuksen Evankeliumi (*Inḡīl*) ja Muhammedin Koraani (*Qurʾān*). Islamin käsityksen mukaan nämä kirjat ovat alkuaan olleet Jumalan ilmoitusta ja siten yhtäpitäviä Koraanin kanssa, mutta he näkivät tämän aiemman ilmoituksen turmeltuneen juutalaisten ja kristittyjen käsissä ja kehittivät opin turmeltumisesta (*tahrīf*). Käsitys turmeltumisesta on sangen vanha ja johtuu Koraanista ja varhaisesta *ḥadīth*-kirjallisuudesta.<sup>89</sup>

Muslimit luonnollisesti spekuloiivat aiemman ilmoituksen sisällöstä ja hyökkäsivät kristittyjä ja juutalaisia vastaan syyttäen näitä Jumalan ilmoituksen turmelemisesta. Kirjallinen esimerkki *tahrīf*-syytöksistä on vaikkapa Wahb ibn Munabbihin (654/5–728/732) tekemä *Kitāb az-Zabūr* eli Psalmien kirja, jonka tarkoituksena on esittää islamilaistettu versio Psalmtarista eli islamilaisen käsityksen mukaan esittää alkuperäinen, turmeltumaton ilmoitus. Tämän ibn Munabbihin version tiedetään kiertäneen myös Andalusiassa.<sup>90</sup>

Yksi ilmenemismuoto tästä oli uskonnollinen polemiikki ja erityisesti kristittyjen yksijumalaisuuden kyseenalaistaminen. Kiistan aiheita olivat esimerkiksi islamin kieltämät kolminaisuusoppi ja Jeesuksen jumaluus, ristinkuolema ja ylösnousemus. Muslimien versiot aiemmista pyhistä kirjoista olivat luonteeltaan selkeän poleemisia. Kristityt apologeetat sekä Lähi-idässä että Andalusiassa viittaavat toisinaan niihin valheellisina ja väärennetyinä teoksina.<sup>91</sup>

Siksipä vaikuttaakin selvältä, että arabiankielisillä kristillisillä pyhillä teksteillä oli myös apologeettinen tarkoitus. Pieter van Koningsveldin mukaan tällöin kristillisissä teksteissä käytetyt islamilaiselle arabialle tyypilliset termit ovat osoitus verhotusta hyökkäyksestä näitä vastaan ja osoittavat niiden kristillistettyä käyttöä. Hänen mukaansa

<sup>88</sup> Bertania 2007, 152–154, 171–173; Aillet 2010, 70.

<sup>89</sup> Nickel 2007, 207–209; Aillet 2010, 28; van Koningsveld 2016, 30–31.

<sup>90</sup> van Koningsveld 2016, 31–32.

<sup>91</sup> Bertania 2007, 162–165; Aillet 2010, 28–29; van Koningsveld 2016, 31–32.

samojen termien käyttö ei ole merkki kristillisen ajattelun islamilaistumisesta, vaan päinvastoin hyökkäyksestä islamia vastaan, jossa pyritään puhumaan vastustajan kanssa samoilla termeillä.<sup>92</sup> Kyseessä on sangen tärkeä asia, koska näin pyritään myös luomaan termin sisältö ihmisten mielessä. Se, joka saa kielellään määrittää, mitä tarkoitetaan esimerkiksi ”armolla”, ”profeetalla” tai ”Jumalan nimillä” määrittelee myös keskustelun lähtökohdat ja saattaa näin ohjata ajattelua. Siksi kristityillä kirjoittajilla oli halu luoda arabiassa käytetyille termeille kristillinen merkityssisältö.

Tätä taustaa vasten on helppoa ajatella Ḥafṣilla olleen myös apologeettinen motiivi käännöstyölleen. Luultavasti tarkoituksena ei ollut ainoastaan puolustautua muslimien syytöksiltä ja kehottaa islamista ja arabialaisesta kulttuurista viehättyneitä kristittyjä pysymään uskossaan, vaan jopa tehdä kristillistä opetusta tunnetummaksi ja kiinnostavaksi myös muslimien parissa ja suostutella näitä kääntymään kristinuskoon. Motivaatiota tähän saattoi lisätä Andalusian muladien tyytymättömyys asemaansa ja näiden osittain osoittama taipuvaisuus kristinuskoon kääntymiseen. Muistettakoon, että Ḥafṣ kirjoitti Psalttarinsa Umar ibn Ḥafṣūnin johtaman muladien ja kristittyjen emiirejä vastustavan kapinan aikana.<sup>93</sup>

Samankaltaista apologeettista käännöstoimintaa esiintyi myös muissa muslimivallan alaisissa kristityissä yhteisöissä. Lähi-idässä kristitty väestö oli omaksunut monin paikoin arabian, vaikka paikoin kreikka ja klassinen syyria säilyttivät asemansa liturgian ja kirkollisen sivistyksen kielenä, osin jopa kristittyjen yhteisöjen puhekielinä. Ympäristön ja kristittyjen arabialaistuessa kirkkojen tuli yhä tärkeämmäksi toimittaa opetuksensa kansan ymmärtämään muotoon, etteivät nämä kääntyisi islamiin. Niinpä Raamatun tekstejä ja liturgiaa alettiin jo 700-luvulta alkaen kääntää arabiaksi. Ensimmäisten käännösten tarkoitus on ollut sekä liturginen että apologeettinen. Syyrian- ja kreikankielinen kristillinen teologia olivat 700-luvulla jo hyvin hienostuneita ja käsitteet tarkoin määriteltyjä. Näille käsitteille luotiin sitten arabiaksi vastineet. Toisinaan käytetyt termit sisältöineen lainattiin islamista ja Koraanin kielestä, esimerkiksi Jumalan antamaan lakiin, kuten Mooseksen lakiin, saatettiin viitata sanalla *ṣarṭ’a*, joskus taas kristillinen terminologia erosi islamilaisesta, esimerkiksi Raamatun henkilöistä käytettiin tavallisimmin aramean tai kreikan kieleen perustuvaa muotoa.<sup>94</sup>

Kristittyjen joutuessa puolustamaan uskoaan muslimille tärkeää oli tietysti tekstien ymmärrettävyys. Kristityt katsoivat, että Jeesuksen messiaanisuus oli ilmoitettu jo Vanhassa testamentissa, minkä pohjalta heidän argumentaationsa usein muslimien kanssa perustui.

---

<sup>92</sup> van Koningsveld 2016, 30–34.

<sup>93</sup> Aillet 2011, 14–15; van Koningsveld 2016, 34–36.

<sup>94</sup> Bertaina 2007, 153; Aillet 2010, 136, 178–179, 181.



Ylipäänsä kristillinen tulkinta näki viitteitä Jeesukseen kautta Vanhan testamentin. Tästä syystä on ymmärrettävää, ettei useita vuosisatoja ennen Jeesusta kirjoitettujen Psalmien mainintoja Jeesuksesta pidetty mahdottomina: olivathan ne profetiaa tulevasta. Koraaniakin saatettiin siteerata ”Jumalan kirjana”, joka tosin oli ymmärrettävä ”oikein” eli kristillisessä viitekehyksessä, jotta siitä tehdyt tulkinnat pitäisivät paikkansa. Niinpä kristityt saattoivat käyttää Koraania ja sen sanankäänteitä oman uskonsa puolustamiseen. Myös pyhien kirjoitusten ulkopuolista perustelua järkisyin harrastettiin.<sup>95</sup>

Muslimit taas katsoivat Muhammedin olevan ennustetun aiemmassa ilmoituksessa eli Toorassa, Psalmeissa ja Evankeliumissa, joiden he katsoivat nykymuodossaan olevan turmeltuneita. Heidän ajattelunsa oli siis samankaltaista. Muitakin kirjoja tai ainakin osia niistä voidaan siteerata ”Jumalan kirjoina”, mutta vain jos niiden viesti on yhtäpitävä Koraanin ja *ḥadīṭien* kanssa.<sup>96</sup>

### 2.4.3 Liturgiset tekstit

Toinen tutkimusaiheeni kannalta merkittävä kirjallinen perinne on visigoottien valtakunnan perinteenä latinankielinen kirjallisuus. Latinaksi kirjoitettiin paljon erilaisia tekstejä kuten kronikoita ja uskonnollisia teoksia. Monia näistä alettiin kääntää Andalusiassa myöhemmin arabiaksi. Tämän tutkimusaiheen kannalta merkittävää on uskonnollinen kirjallisuus, erityisesti raamatunkäännökset ja liturgiset tekstit.

Visigoottien kirkolla oli ollut oma liturginen traditio, joka jatkui latinankielisenä myös Andalusiassa. Psalmien asema oli kirkossa merkittävä, sillä niitä laulettiin jumalanpalveluksessa ja monet rukoukset ja muut liturgian osat perustuivat niihin. On siis vaikeaa tehdä tiukkaa jakoa Raamatun ja muun liturgian välille: Raamatun teksti oli myös liturginen. Erityisesti mozarabialaisen liturgian hetkipalveluksissa psalmien asema oli vielä korostuneempi kuin roomalaisessa riituksessa. Psalmi olivat 800-luvun Iberian niemimaan kirkossa kaikkein käytetyin Raamatun kirja.<sup>97</sup>

Vulgaarilatinan erkaantuessa latinasta tuli tavaksi selittää lukukappaleita kansalle ymmärrettävällä kielellä. Samoin saarna, jos sellainen pidettiin, oli kansankielinen. Liturginen traditio oli kuitenkin latinankielinen myös Iberiassa. Arabian vaikutuksen lisääntyessä, se näyttää ulottaneen vaikutuksensa myös liturgiaan, joka saattoi olla kaksikielinen. Liturgian kielenä oli latina, mutta psalmeja saatettiin laulaa arabiaksi. Tähän viittaisivat Andalusiasta

---

<sup>95</sup> Bertaina 2007, 156–158, 162, 168; Nickel 2007, 208, 211–220. Tarkemmin muslimien syytöksistä kristittyjen ja juutalaisten eksegeesiä vastaan, ks. Nickel 2007, 211–223.

<sup>96</sup> Bertaina 2007, 161.

<sup>97</sup> Walker 1998, 22–25, 83.

tunnetut psalmien arabiankieliset käännökset, joiden motiivi on mitä ilmeisimmin alkuaan liturginen.<sup>98</sup> Psaltnarinsa esipuheen säkeessä 27 Ḥafṣ viittaa käännöksen mahdollistavan psalmien laulamisen mitallisina.

Käännöstitä oli Lähi-idän kristityissä yhteisöissä tehty jo ennen tarpeen ilmenemistä Andalusiassa. Lähi-idän kristityillä oli kuitenkin omat kirkolliset traditionsa, joihin kuului oma liturginen kieli. Kunkin yhteisön liturgiselle kielelle oli jo varhain käännetty Raamattu. Kun sitten Raamattua alettiin kääntää arabiaksi, käänsivät melkiitit sen kreikasta, koptit koptista ja jakobiitit ja nestoriolaiset syyriankielisestä Pešittasta. Mikään näistä ei kuitenkaan ollut Andalusiassa läntisten kristittyjen tradition kieli. Niinpä nämä tarvitsivat oman, latinasta tehdyn käännöksen. Näitä itäisiä käännöksiä tunnettiin myös Andalusiassa huolimatta pitkästä välimatkasta Lähi-idän kristillisiin sivistyskeskuksiin. Vuoteen 756 Andalusia kuului kuitenkin samaan kalifaattiin Syyrian ja Kaksoisvirranmaan kanssa. Arabia loi yhteisen kieli- ja kulttuurialueen muslimien hallitsemille alueille.<sup>99</sup>

Väestön arabialaistuminen ja latinan osaamisen heikkeneminen olivat kirkon kannalta ongelma. Niinpä 800-luvun puolivälin jälkeen ainakin osittainen muutos latinasta arabiaksi alkoi saada kannatusta myös papiston keskuudessa. Yksi ensimmäisiä kirkollisten tekstien käännöksistä oli Ḥafṣin laatima psalmien runomittainen käännös. Psaltnarin esipuheessa hän kertoo laatineensa Psaltnarinsa Hieronymuksen version eli Vulgatan pohjalta. Hän perustelee, että kaikkialla kristityt käyttävät jumalanpalveluksissa omaa kieltään. Päinvastoin kuin juutalaiset ja islamilaiset oppineet, Ḥafṣ ei nähnyt mitään pyhän ilmoituksen kieltä tyyllisesti normatiivisena, vaan hänen keskeinen tavoitteensa on käännöksen ymmärrettävyys. Toisaalta hänen arabiansa on runomittaista ja tyylikästä, joten taiteellinen vaikutelmakin lienee merkittävä. Voidaankin ajatella Ḥafṣin Psaltnarin edustavan inkulturaatiota, jossa kristillinen sisältö sovitetaan prestiisiasemassa olevan arabialais-islamilaisten kulttuurin suosimaan muotoon: arabiankieliseen runoon.

Mitä ilmeisimmin Ḥafṣin psalmikäännöstä pidettiin taidokkaana ja onnistuneena sekä pyhän tekstin asian että runoutensa puolesta, sillä jopa juutalaiset runoilijat ja oppineet tunsivat hänen käännöksensä ja siteerasivat sitä hyvänä esimerkkinä. Erityisen huomionarvoista tämä on siksi, että käännös oli tehty latinasta.<sup>100</sup>

Vertailtaessa Ḥafṣin latinasta tehtyä psalmikäännöstä hänen nuoremman aikalaisensa, juutalaisen Saʿadya Gaʿonin hepreasta tehtyyn arabialaiseen käännökseen voidaan huomata

---

<sup>98</sup> Roisse 2008, 216.

<sup>99</sup> Monferrer-Sala 2007, 353–356.

<sup>100</sup> Schippers 1998, 135.

niiden muistuttavan toisiaan hämmästyttävän paljon. Ḥafṣin teksti välittää monia heprean ilmaisuja jopa hepreassa käytetyin sanajuurin huolimatta siitä, että hänen tekstinsä on runomittainen. Huomattavaa on lisäksi se, ettei hän edes käännä hepreasta, kun taas juutalainen käännös on suorasanaa ja käännetty suoraan hepreasta.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Schippers 1996, 223–226; Schippers 1998, 138–140, 145–146.

### 3 Ḥafṣ al-Qūṭīn Psalttari

#### 3.1 Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī

Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭīsta tiedetään jonkin verran. Hän on visigoottilaisesta yläluokasta polveutuva oppinut, mahdollisesti pappi ja kotoisin Córdobasta. Hänen arabiankielinen tuotantonsa käsitti Psalttarin lisäksi muitakin pääosin kristinuskoa käsitteleviä kirjoja. Psalmien kääntämisen lisäksi hän kirjoitti arabiankielisen selitysteoksen kristillisistä sakramenteista ja pyhäpäivistä. Teoksella vaikuttaa osin olleen apologeettinen tarkoitus puolustaa kristinuskoa muslimioppineiden polemiikkia vastaan ja vakuuttaa islamin suuntaan taipuvaisia kristittyjä.<sup>102</sup>

Ḥafṣin psalmikäännöksessä liturgiset ja esteettiset syyt ovat ilmeisiä. Verrattain yksinkertaiseen runomittaan sovitettujen psalmien laulaminen osana liturgiaa oli helpompaa ja runomittaisina myös niiden rytmi on esteettisesti miellyttävä. Kielen vaihtaminen tuo mukanaan myös tietynlaisen akkulturaation, kun latinalainen traditio käännetään arabiaksi ja mukautetaan klassiseen arabialaiseen runomittaan.<sup>103</sup>

Nimestä voidaan päätellä Ḥafṣin olleen mozarabi, mutta lisänimestään päätellen visigoottilaiseen yläluokkaan kuulunutta sukua (*al-Qūṭī*, ar. ”goottilainen”). Andalusialaisten historioitsijoiden teoksissa Ḥafṣin mainitaan polveutuvan visigoottikuningas Witizasta ja hänen mainitaan toimineen kristittyjen tuomarina (ar. *qāḍī al-a‘ḡām*). Hänen isällään (tai isoisällään) on vielä latinalainen nimi Albar (esp. Álvaro), mutta pojalla arabialainen. Tämä ei estänyt isää valittamasta 800-luvun puolivälissä kristittyjen unohtaneen oman sivistyksensä ja uskontonsa kielen ja olevan kiinnostuneempia arabialaisista runoista.<sup>104</sup> Tämä on osoitus väestön arabialaistumisesta.

Córdobassa, Andalusian emiirikunnan hallinnollisessa ja islamilaisessa keskuksessa asunut Ḥafṣ osallistui psalmikäännöksellään voimakkaasti kirkossa käytyyn keskusteluun kirkon kielestä. Osa kirkonmiehistä oli 800-luvun mittaan kiihtyvään tahtiin alkanut valittaa kristittyjen heikentynyttä latinan kielen taitoa. Osa oli kiivaasti sitä mieltä, että kirkon toimitusten ja hallinnon kielen tuli olla perinteisesti latina. Jyrkimmät tyrmäsivät arabian ”antikristillisenä” kielenä. Toisaalta papistolla oli itselläänkin vaikeuksia ylläpitää latinan osaamista ja pikkuhiljaa realiteetti ymmärrettävän arabian kielen käytöstä alkoi käydä selväksi.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> Aillet 2010, 202–203, 224; van Koningsveld 2016, 35, 72, 81.

<sup>103</sup> Urvoy 2011, 71–73.

<sup>104</sup> Schippers 1998, 135; Miller & Kassis 2000, 424; van Koningsveld 2016, 76–78.

<sup>105</sup> López-Morillas 2000, 47–49; Aillet, 2010, 134–139.

### 3.2 Pohjateksti ja apuneuvot

Ḥafṣin Psalttarissa on kolme esipuhetta, joista kaksi on suorasanaisia ja yksi *rağaz*-mittainen. Toinen suorasanaista esipuheista on käännös Hieronymuksen psalmien esipuheesta ja siinä hän ilmoittaa laatineensa sen seuraten Hieronymuksen (ar. *Yarūnim*) käännöstä.

Sanastovertailun perusteella vaikuttaa kuitenkin siltä, että hän on käyttänyt pohjatekstinään Hieronymuksen latinankielisiä psalttareita *Psalterium Romanum* (käännetty vuonna 384), *Psalterium Gallicanum* (v. 389–390) ja *Psalterium ex Hebraico* (v. 390–391). Viimeinen on käännetty hepreasta ja hallitsee Ḥafṣin tekstin ajattelua, mikä näkyy siinä, että hän säilyttää sangen paljon heprealaisen runouden piirteitä Psalttarissaan.<sup>106</sup>

Psalttarista tunnettiin Iberian niemimaalla jo ainakin kaksi versiota Ḥafṣin Psalttarin ja Lähi-idän käännösten lisäksi. Molemmat olivat suorasanaisia ja latinasta käännettyjä. Kääntäessään Ḥafṣ ilmeisesti nojautui hieman vanhempaan, suorasanaiseen latinasta arabiaksi käännettyyn Psalttariin.<sup>107</sup> van Koningsveld esittää, että toinen suorasanaista psalttareissa olisi myös Ḥafṣin tekemä perustellen tätä sanaston samankaltaisuudella. Suhtautuisin tähän ajatukseen kuitenkin varauksella, sillä Ḥafṣ puhuu esipuheessaan sangen painokkaasti psalmien runomittaisuuden puolesta ja korostaa, etteivät ne ole suorasanaista proosaa eikä niitä tule sellaisena myöskään kääntää.<sup>108</sup>

Käännöstyönsä Ḥafṣ on omistanut Córdobaan piispalle Valensille, jonka suostumuksella hän ilmeisesti oli käännöstyöhön ryhtynyt. Koska kirkon piirissä, erityisesti luostareissa, eli vahvana näkemys latinan käytön paremmuudesta ja suurta epäluuloa ei-kristillisenä pidettyä arabiaa kohtaan, oli tällainen piispallinen hyväksyntä varmasti kääntäjälle hyvin tärkeää.<sup>109</sup>

Ḥafṣ käänsi Psalttarinsa klassiseen arabialaiseen *rağaz*-runomittaan perustellen heprealaistenkin psalmien olevan ”heprealaista *rağazia*”. Hän puolusti runomitan valintaa tällä käsityksellään ja painotti, että psalmien on oltava runoutta eikä proosaa.<sup>110</sup> Vaikuttaa kuitenkin siltä, ettei Ḥafṣ itse osannut hepreaa, vaan hänen tarkoituksenaan on ennen kaikkea sanoa, että psalmit on alkuaankin tarkoitettu runollisiksi ja laulettaviksi. Hänen tavoitteenaan lienee ollut Psalttarin sovittaminen runomittaan, jotta se olisi helposti laulettavissa ja näin sovitettavissa kauniisti osaksi liturgiaa, niin että arabiankielinen kansa ymmärtäisi ja niin, että se kuvastaisi Andalusian hienostunutta arabialaista runoutta.

<sup>106</sup> Schippers 1996, 223–224; van Koningsveld 2016, 56.

<sup>107</sup> van Koningsveld 2016, 6–7, 56–58.

<sup>108</sup> vrt. Schippers 1996, 222–223.

<sup>109</sup> Schippers 1998, 137; Urvoy 2008, 163; van Koningsveld 2016, 69.

<sup>110</sup> Schippers 1998, 135.

### 3.3 Runomitta

Arabiankielisessä Psalttarissaan Ḥaḥṣ on valinnut käyttöönsä *rağaz*-runomitan. *Rağaz* on klassisen arabian vanhin runomitta. Se ei kuitenkaan ollut lyhyenä runomittana erityisen suosittu klassisessa runoudessa eikä sitä arvostettu kovin korkealle. *Rağaz* on melko yksinkertainen runomitta. Se rakentuu säepareille, jotka tavallisesti muodostavat riimin. Säeparin ensimmäisen täydellisen akatalektisen säkeen runokaava on:

| — — — | — — — | — — — |

Säeparin toinen säe on samanmuotoinen tai siinä voidaan käyttää myös alla olevaa runojalkaa:

| — — — |

— tarkoittaa lyhyttä tavua (pääsääntöisesti avotavu, jossa on lyhyt vokaali)

— tarkoittaa pitkää tavua (pääsääntöisesti suljettu tavu, jossa on lyhyt vokaali tai tavu, jossa on pitkä vokaali)

— tarkoittaa tavua, joka voi olla lyhyt tai pitkä

| osoittaa runojalkojen väliä<sup>111</sup>

Säkeessä on siis kolme runojalkaa, joissa on kussakin neljä tavua. Kunkin runojalan aloittava tavu on pituudeltaan vapaa, toinen ja neljäs tavu pääsääntöisesti pitkiä ja kolmas tavu lyhyt. Säeparin jälkimmäisessä säkeessä runojalan ensimmäinen tavu on pituudeltaan vapaa ja sitä voi seurata kaksi lyhyttä tavua ja runojalan viimeinen tavu on taas pitkä.

Rytmillisesti tämä muistuttaa läntisessä latinalaisessa kirkkomusiikissa melko suosittua jambia, jossa lyhyt ja pitkä tavu vaihtelevat saaden aikaan tasaisen eli jambisen rytmin.<sup>112</sup>

Esipuheessaan (47–48) Ḥaḥṣ samastaa jambin ja rağazin aivan suoraan:

Ja tämä on laulettavaksi sopiva runomitta/ vieraskieliset<sup>113</sup> nimittävät sitä jambiseksi.//

Jotkut sen mitan säkeet edustavat rağazia/ lukuun ottamatta vähäisiä eroavaisuuksia, joita siinä on//

Ḥaḥṣ seuraa Psalttarissaan *rağazia* sangen tarkasti. Kaikki säkeet eivät ole akatalektisia, vaan joissakin tapauksissa viimeinen runojalka on katalektinen eli kolmitavuinen tai jopa lyhempi. Tämä on kuitenkin klassisessa arabialaisessa runoudessa *rağazille* täysin hyväksyttävää. Toisinaan säeparin aloittavassa säkeessä on runojalka, joka pitäisi olla vain jälkimmäisessä säkeessä.<sup>114</sup> Ḥaḥṣin Psalttarissa esiintyy muutamia ”parittomia” säkeitä, jotka on Urvoyn editiossa numeroitu omina säepareinaan. Mielestäni näitä säkeitä olisi kuitenkin järkevämpää käsitellä toisten säeparien (ar. *bayt*)

<sup>111</sup> Wright 1874b §203; Arberry 1965, 7–8, 12; Schippers 1996, 222, 225; Urvoy 2008, 162.

<sup>112</sup> Wright 1874b §203–204; Schippers 1996, 225; van Koningsveld 2016, 49.

<sup>113</sup> ar. a’ğām ”vieraskieliset”, Andalusiassa myös ”(latinalaiset) kristityt”.

<sup>114</sup> Arberry 1965, 8; Schippers 1996, 225.

ylimääräisinä säkeinä erityisesti niiden muodostaessa loppusoinnun aikaisemman säeparin säkeiden kanssa.

Pääsääntöisesti Ḥafṣ seuraa arabian kielioppia, mutta ottaa runoissa sallittuja vapauksia esimerkiksi tavujen pituuksien suhteen. Sanajärjestys poikkeaa myös klassisesta proosasta, mikä ei tosin ole ongelma. Riimiparien saaminen on varmasti merkittävä syy moniin epätavallisiin sanajärjestyksiin.<sup>115</sup>

Vaikka *rağaz* muistuttaakin jambia, on arabialaisella ja varhaisemmalla Iberian niemimaan latinankielisellä runoudella eroja. Esimerkiksi arabian metriset runomitat poikkesivat läntisistä pituudeltaan. Myös riimin merkityksen korostuminen on arabialainen piirre; esimerkiksi Ambrosiuksen hymneissä ei ole riimiä lainkaan. Muutenkin tekstin ilmaiseminen runollisesti ja kauniisti oli keskeisempää kuin suuremmassa latinalaisessa ilmaisussa.<sup>116</sup>

Psalttarinsa runomittaisessa alkupuheessa Ḥafṣ katsoo psalmien olevan alkuaan ”heprealaista *rağazia*”. Näin hän liittyy pitkään traditioon, jonka mukaan psalmit olisivat hepreaksi runomittaisia. Hän on kuitenkin ensimmäinen, joka täsmentää mitan olevan ”heprealainen *rağaz*”. Ḥafṣin mielestä tämä psalmien runomittaisuus säilyy ja käy ilmi jopa käännöksissä, vaikkei kääntäjä edes olisi yrittänyt säästää psalmien runollista ilmaisua. Runomitta saattoi olla käännöksessä ilmeinen tai kätkeyty.<sup>117</sup> Tällä runomittaisuudella hän tarkoittaa ilmeisesti parallelismia, jota hän paljon käyttää käännöksessään.

Säeparit ja niiden parallelismi noudattavat hämmästyttävän paljon heprean käytäntöä jopa sanojen konsonanttijuuria myöten huolimatta siitä, ettei Ḥafṣ osannutkaan hepreaa. Hänen Psalttarissaan on tavallisesti kaksi säettä, jotka muodostavat sekä loppusointuisen säeparin että parallelismin.<sup>118</sup> Tämä tekee Ḥafṣin käännöksestä runollisesti hyvin viehättävän ja yhden mozarabialaisen kirjallisuuden kauneimmista helmistä.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Urvoy 2008, 162.

<sup>116</sup> Urvoy 2011, 69–70.

<sup>117</sup> van Koningsveld 2016, 13, 45, 48, 49.

<sup>118</sup> Schippers 1996, 226.

<sup>119</sup> Näin myös van Koningsveld 2016, 6.

## 4 Analyysi

### 4.1 Johdanto analyysiin

Analyysissa selvitän, kuinka Ḥafṣ ymmärtää tärkeimmät Jeesukseen liittyvät nimitykset. Valitsin analysoitaviksi ja Ḥafṣin tekstiin verrattaviksi *Psalterium iuxta Hebraicumista* kohtia, joissa esiintyy sana kristus (*christus*), Jeesus (*Iesus*) tai poika (*filius*). Olen valinnut sanasta ”poika” esiintymät, joissa se liittyy jumalalliseen tai kuninkaalliseen hahmoon. Nähdäkseni Jeesus, kristus ja poika ovat kristillisessä perinteessä Jeesuksen tärkeimmät nimitykset ja lisäksi ne esiintyvät psalmitekstissä.

Latinaksi sana *Iesus* on vain erisnimi. Se on lainattu latinaan kreikasta, jossa nimi Ἰησοῦς on heprealaisen nimen Joosua (hepr. יְהוֹשֻׁעַ, *j’hōšū ‘a*) kreikkalainen muoto. Tätä nimeä käytetään myös Septuagintassa. Nimi Joosua on johdettu pelastusta tarkoittavasta sanasta (יְשׁוּעָה, *j’sū ‘ā*) ja sen on tulkittu tarkoittavan ”Herra pelastaa”.

Latinassa sanaa *christus* käytetään yleensä erisnimen tapaan viittaamassa Jeesukseen, mutta *Psalmi iuxta Hebraicumissa* sitä näytettäisiin käytettävän laajemminkin kuin vain Jeesuksen arvonimenä tai toisena mahdollisena nimityksenä. Sitä ei myöskään käytetä yksinomaan kuvaamaan ihmisiä, jotka olisi asetettu tehtävänsä voitelemalla, esimerkiksi kuningasta. Tästä syystä kirjoitan sanan *christus* tai kristus pienellä ja seuraan tässä latinalaisen edition käytäntöä.

Analyysissa olen taulukoinut rinnakkain latinalaisen ja Ḥafṣin transkriboidun tekstin jakeittain käännöksineen. Latinalaisesta tekstistä ilmoitetaan tarkasteltava jae, Ḥafṣin tekstistä käsiteltävät säeparit. Otsikossa olevat merkinnät ilmaisevat niiden sijaintia Marie-Thérèse Urvoyn editiossa *Psautier mozarabe de Hafṣ le Goth*. Arabiankielinen teksti seuraa Urvoyn editiota, mutta olen huomioinut Pieter Sjoerd van Koningsveldin siihen esittämät korjausehdotukset. Tosin näitä van Koningsveldin korjausehdotuksia on vain psalmeihin 1–34. Ensimmäinen numero ilmoittaa psalmin ja jälkimmäiset numerot käännettyjen säeparien numerot. Säeparin aloittavaan säkeeseen viittaa kirjaimella a ja jälkimmäiseen kirjaimella b, mikäli näin on tarpeellista. Olen kääntänyt tarpeen mukaan hieman laajemminkin arabiankielistä tekstiympäristöä, jos olen nähnyt sen tutkimuksen kannalta valaisevaksi.

Huomioin erityisesti sellaiset kohdat ja määritteet, joille ei latinalaisessa tekstissä ole vastinetta. Jumalaan tai Jeesukseen liittyvistä nimityksistä osa on sellaisia, joita käytetään myös islamin piirissä. Islamissa Jumalalla on 99 ”kauneinta nimeä” (ar. *asmā Allāh al-ḥusnā*). Nämä nimitykset ovat varhaisista *ḥadīteista* peräisin olevia Jumalasta käytettyjä nimityksiä, joita pidetään islamilaisessa uskonnon harjoituksessa tärkeinä. Osa nimistä on peräisin



Koraanista. Näiden selkeästi islamilaisten nimitysten käyttäminen Jumalasta tai Jeesuksesta erityisesti vailla suoraa latinalaista esikuvaa on selkeästi arabialaista ja mahdollisesti islamilaista vaikutusta. Toisaalta osa näistä nimistä on melko tavallisia adjektiiveja tai adjektiivisia partisiippeja, joita saatetaan käyttää myös ihmisten niminä tai heitä kuvaavina adjektiiveina. Vertailen sanojen Jeesus ja kristus kohdalla myös niiden käyttöä Koraanissa, joka on paitsi islamin pyhä kirja myös klassisen arabian kielen tyyllinen esikuva.

Olen käyttänyt vinoviivaa (/) osoittamaan kahden samaan säepariin kuuluvan säkeen rajaa. Kaksinkertainen vinoviiva (//) osoittaa säeparin rajaa.

## 4.2 Jeesus

### 4.2.1 Vertailu

Jeesus on tärkeä hahmo sekä islamissa että kristinuskossa. Kristityille hän on Jumalan poika, muslimeille Jumalan profeetta. Kysymys Jeesuksen asemasta ja Jumalan kolminaisuudesta onkin kristittyjen ja muslimien jumalakäsityksessä kaikkein poikkeavin asia. Jeesus esiintyy Raamatun lisäksi myös Koraanissa, jossa häneen viitataan nimellä 25 kertaa. Koraanissa Jeesukselle tyypillisin nimitys on Jeesus, jolle tavallisin määre on Marian poika (*ʿĪsā ibn Maryam*). Jeesusta kutsutaan Koraanissa myös Messiaaksi (*al-masīh*), joka on joko nimeen Jeesus liittyvä määrite tai itsenäinen, erisnimen omaisesti käytettävä sana. Lisäksi Jeesusta kutsutaan esimerkiksi nimellä Jumalan sana (*kalimatu ʾl-lah*) ja henki hänestä (*ruh minhu*).<sup>120</sup>

Nimeä Jeesus ei esiinny kertaakaan Septuagintan psalmeissa eikä Vulgatan kreikasta käännettyissä psalmeissa (*Psalmi iuxta Septuagintam*). Se on *Psalmi iuxta Hebraicum*issa esiintyvä sana. Hieronymus on kääntäessään käyttänyt sanaa *Iesus* heprean pelastusta tarkoittavan sanan (יהושע, *jəšū ʿā*) vastineena muutamissa psalmeissa. Nimellä Jeesus on hänen hepreasta käännetyssä tekstissään kaikkiaan viisi esiintymää (Ps. 50:14; 78:9; 84:5; 94:1; 149:4).

Latinalaisen tekstin kohtien lisäksi Ḥafṣin psalttarissa esiintyy Urvoyn edition mukaan myös yksi niistä erillinen maininta Jeesuksesta psalmissa 11 (HQ 11:9). Tämä on kuitenkin van Koningsveldin kritiikin mukaan kirjoitusvirhe, joka tulee korjata.<sup>121</sup> Otan tämänkin kohdan lyhyesti käsittelyyn.

Heprean kielen näkökulmasta Hieronymuksen käännös on väärä, koska ”Jeesus” tai ”Joosua” (hepr. יהושע, *jəhōšū ʿa*) ja ”pelastus” (יהושע, *jəšū ʿā*) ovat hepreassa yhteisestä juurestaan huolimatta selvästi eri sanat. Sitä paitsi Raamatun hepreassa erisnimeen ei

<sup>120</sup> Hämeen-Anttila 1998, 21–24, 52, 58–59; Lindsay 2005, 178.

<sup>121</sup> van Koningsveld 2016, 204.

kertaakaan liity possessiivisuffiksia, kun taas heprealaisessa tekstissä neljään latinaksi Jeesukseksi käännetystä kohdasta viidestä liittyy jokin possessiivisuffiksi. Latinankielinen teksti kyllä säilyttää systemaattisesti tämän omistusrakenteen, tosin possessiivipronominilla.

Jeesuksesta käytetään arabian kielessä kahta nimeä. Koraanissa Jeesusta kutsutaan nimellä *ʾĪsā* ja tämä on myös tavallisin muslimien Jeesuksesta käyttämä nimitys. Sanan etymologian on selitetty tulevan kreikkalaisesta nimestä Ἰησοῦς. Arabiankieliset kristityt taas yleensä käyttävät Jeesuksesta heprean tai aramean mukaisempaa nimitystä *Yasūʾ*. Sanoilla voidaan siis katsoa olevan merkitysero, koska toisen korrelaatti on Jumalan poika, toisen Jumalan profeetta. Kummallakaan näistä sanoista ei ole arabiassa muuta merkitystä, vaan ne ovat yksinomaan erisnimiä. Ḥafṣ ei käytä Jeesuksesta kertaakaan ”koraanillista” nimeä *ʾĪsā*, vaan joka kerran kristilliselle kielenkäytölle tyypillistä nimeä *Yasūʾ*. Tätä huomiota on luonnollista pitää yhteisön identiteettiä rajaavana asiana: kristittynä Ḥafṣ käyttää leimallisen kristillistä nimitystä.<sup>122</sup>

Urvoyn teksti näyttää käsittelevän Jeesusta ja muita raamatullisia erisnimiä usein triptootteina. Vaikka tämä on periaatteessa arabiassa kielenvastaista, voidaan runoudessa näin tehdä.<sup>123</sup>

	Psalterium iuxta Hebraicum 11:6	Ḥafṣin Psalttari 11:8–9
alkukieli	propter vastitatem inopum et gemitum pauperum nunc consurgam dicit Dominus ponam in salutari auxilium eorum	<i>li-nahbati ʾš-ša ʾāliki ʾd-ḏu ʾafāʾi/ wa-li- ʾaḡīḡihim maʾa ʾl-bakāʾi// ar-rabbu qāla saʾaqūmu ʾaḡilan/ lahum ʾawnan fī ʾl-yasūʾi šāmilan//</i>
käännös	Heikkojen sorron ja köyhien huokausten tähden nyt nousen, Herra on sanonut, asetan pelastuksessa heidän apunsa.	Heikkojen kiertolaisten riiston tähden/ ja heidän huutonsa ja itkunsa tähden// Herra on sanonut: ”Minä nousen heti/ auttamaan Jeesuksessa kaikkia.”//

Tämä teksti on osana analyysia arabiankielisen muotonsa takia. Latinalaisessa tekstissä ei ole viittausta Jeesukseen, mutta Urvoyn edition mukaan arabiankielisessä tekstissä on. Tässä kohdassa Pieter van Koningsveld esittää kirjoitusvirheen korjausta sanoon ”Jeesus” (*al-Yasūʾ*), jolloin sen sijaan tulisi lukea ”apu” tai ”helpottaminen” (*al-yasūr*). Korjaus ehdotuksen perusteena on van Koningsveldin mukaan kirjoitusvirheen korjaaminen, mutta muuta perustetta, kuten ilmeistä virhettä Urvoyn edition luennassa, ei anneta.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Hämeen-Anttila 1998, 93–94.

<sup>123</sup> Fischer 2002, §153.3.

<sup>124</sup> van Koningsveld 2016, 204.

On selvää, että korjattu luenta, *lahum 'awnan fī 'l-yasūri šāmīlan* (”auttamaan heitä kaikkia helpotuksessa”), vastaa paremmin latinalaisen pohjatekstin ajatusta ja sanamuotoa. Korjaus ehdotus on erittäin mahdollinen, mutta ei kuitenkaan aivan välttämätön. Sitä tukisi latinalaisen tekstin esimerkin puute, myös tämän kohdan muista Ḥafṣin psalmien maininnoista poikkeava tapa käyttää sanaa Jeesus (*al-Yasū*). Tämä olisi ainoa kohta, kun nimeä ei jokseenkin välittömästi liitetä joko Jumalan tai rukoilijan Jeesukseksi nimeen liittyvällä possessiivisuffiksilla.

Toisaalta sanaa Jeesus käytetään sekä Hieronymuksen latinankielisessä tekstissä että Ḥafṣin psalmtarissa melko yllättävissä yhteyksissä. Muissa tapauksissa sanalla on kuitenkin esikuva latinankielisessä tekstissä. Nähdäkseni van Koningsveldin korjaus on järkevä ja uskottava ja toista tulkintaa paremmin perusteltu. Toinenkin tulkinta on mielestäni mahdollinen, koska Jeesus toimisi tässä nyt jonkinlaisena pelastuksen tai avun instrumenttina, jonka kautta apu tulee. Tämä sopisi hyvin kristilliseen ajatteluun Jeesuksesta Jumalan lähettämänä pelastajana.

	Psalterium iuxta Hebraicum 50:14	Ḥafṣin Psalmtari 50:17–18
alkukieli	redde mihi laetitiam Iesu tui et spiritu potenti confirma me.	<i>wa-urdud ilayya farāḥa<sup>125</sup> 'l-yasū' / yasū' aka 'l-mubāraka 'l-matbū' // muṭabbatan lī bi-rūhin qādiri / muqtadiran li-kulli šay'i qāhiri.</i>
käännös	Palauta minulle Jeesuksesi ilo ja kykeneväisyyden hengellä vahvista minut.	Ja palauta minuun Jeesuksen riemu/ siunatun Jeesuksesi, jota seuraan// vahvistaen minua kykenevällä hengellä/ kaikkivoivalla, kaiken voittajalla.

Heprealainen teksti puhuu tässä ”pelastuksesi riemusta”, mutta Hieronymus on kääntänyt kohdan ”Jeesuksen riemuksi”. Nimeen liittyy myös possessiivipronomini *tuus* ”sinun”, jota vastaa arabialaisen tekstin säe 50:17b, jossa nimeen yhdistyy possessiivisuffiksi. Kyse on Jumalan Jeesuksesta. Nimeen *Yasū* liittyy säkeessä 50:17a määräinen artikkeli, mutta säeparin seuraavassa säkeessä nimeen liittyy taas possessiivisuffiksi, joka liittyy Jeesuksen Jumalaan.

Jeesukseen liitetään runossa määritteitä, joille ei latinalaisesta alkutekstistä löydy vastinetta. Jeesus on ”siunattu” (*al-mubārak*) ja ”seurattu” (*al-matbū*) eli ”se, jota seuraan”.

<sup>125</sup> Urvoy 1994, 88: *farāḥi* (genetiivi), mikä on ilmeisesti virhe, koska ilo on palauttamisen kohde, joten korjaan akkusatiiviin.

Kumpikaan Jeesukseen tässä kohdassa liitetyistä epiteeteistä ei ole jumalallinen nimitys islamissa, vaan ne sopivat hyvin ihmisestä käytettäväksi. Myös monet Jumalan nimet ovat melko tavallisia erisnimiä, kuten ”Jalo” (*al-karīm*, tosin ihmisen nimenä ilman määräistä artikkelia). ”Siunattu” (*al-mubārak*) on sangen tavallinen myös ihmisen nimenä. Sana saattaa viitata Uudessa testamentissa käytettyyn, psalmista lainattuun ilmaukseen ”siunattu olkoon hän, joka tulee Herran nimeen”, joka on myös liturgiassa, esimerkiksi Pyhä-hymnissä esiintyvä ilmaus.<sup>126</sup> Tätä on kuitenkin vaikea osoittaa edes vertailemalla muihin arabiankielisiin kristillisiin teksteihin, koska sana ”siunattu” on hyvin tavallinen nimi ja esimerkiksi monissa toivotuksissa käytetään samaan sanueeseen kuuluvia ilmauksia.

Sana *matbū*’, jonka olen kääntänyt tässä ”siksi, jota seuraan”, on oikeastaan passiivin partisiippi arabian seuraamista tarkoittavasta verbistä *tabi’a*. Jeesus on siis ”seurattu” Partisiippiin ei liity arabiassa mitään määrittävää suffiksia tai rakennetta, joka suoraan osoittaisi, kuka tai ketkä Jeesusta seuraavat. Säkeessä HQ 50:17a kuitenkin käytetään yksikön ensimmäistä persoonaa, jonka olen liittänyt myös käännökseen. Sanan *matbū*’ voisi kääntää myös johtajaksi, mutta en pitänyt tätä luontevana käännöksenä, koska se ei välitä suomeen arabiassa olevaa seuraamisen ajatusta. Seuraamiseen voi ajatella liittyvän kristinuskoon Jeesuksen tai Jumalan tahdon seuraamisena, jolloin tarkoituksena olisi sanoa Jeesuksen olevan se, jota tätä Psalmtaria käyttävä yhteisö tai rukoilija seuraa. Erityisen mielenkiintoinen nämä lisäykset ovat siksi, että ne kuvastavat Ḥafṣin ja hänen yhteisönsä itse sanoittamaa näkemystä, jolle ei ole suoraa vastinetta latinankielisessä tekstissä.

Jumalan henki saa arabialaisessa käännöksessä niin ikään latinalaisesta tekstistä puuttuvia epiteettejä, joista osa on partisiippimuotoisia. Näistä kykenevä (*al-qādir*) ja kaikkivoipa (*al-muqtadir*) ovat myös islamissa käytettyjä Jumalan kauneimpia nimiä, mitä voisi pitää islamilaisena vaikutuksena. Jeesuksesta käytetyt ilmaukset ovat arabiaksi tässä kohdassa inhimillisempiä kuin Jumalan hengestä käytetyt Jumalan nimitykset.

Koraanissa Jeesusta kutsutaan myös Jumalan hengeksi ja Jumala ja Jumalan henki käsitetään toisistaan erillisiksi. Jumalallisten epiteettien antaminen muille kuin Jumalalle osoittaa nähdäkseni joko sanojen yleistämistä tai halua sulkea myös muut, jumalallisin epiteetein nimetyt kohteet erityiseen, jumalalliseen merkitykseen. Ḥafṣin käännös ei kuitenkaan samasta Jeesusta ja Jumalan henkeä. Tämä on ymmärrettävää, koska Jumalan henki on kristillisessä kontekstissa luontevaa tulkita Pyhäksi Hengeksi, kolminaisuuden

---

<sup>126</sup> ks. esim. Matt. 21:9; Luuk. 13:35.

kolmanneksi persoonaksi. Jeesuksen ja Pyhän Hengen samaistaminen olisi kristillisessä kontekstissa harhaoppinen näkemys.

	Psalterium iuxta Hebraicum 78:8–9	Ḥafṣin Psalttari 78:12–14
alkukieli	ne recorderis iniquitatum nostrarum veterum cito occupent nos misericordiae tuae quia adtenuati sumus nimis auxiliare nobis Deus Iesus noster propter gloriam nominis tui et libera nos et propitiare peccatis nostris propter nomen tuum.	<i>lā taḍkuranna sayi'ātinā 'l-qadīmah/ wa-lita'atnā raḥmatuka 'l-kabīrah// ṣirnā ḍi'āfan sirban rahnika/ fa-qum<sup>127</sup> bi-nā ilāhanā yasū'anā// wa-naḡḡinā li- aḡali 'izzati 'smika/ wa-kaffir as- sayyi'āti minnā li- 'smika.<sup>128</sup></i>
käännös	Älä muista entistä vajavaisuuttamme, äkisti meidät saavuttakoot laupeutesi, koska olemme paljon heikentyneet. Auta meitä, Jumala Jeesuksemme, nimesi kunnian tähden ja vapauta meidät ja sovita syntimme nimesi tähden.	Älä muista ammoisia pahuuksiamme/ vaan tulkoon meille suuri armoni// meistä on tullut heikkoja, panttisi lauma/ nosta siis meidät Jumalamme, Jeesuksemme// ja pelasta meidät suuremmaksi kunniaksi nimellesi/ Anna meille anteeksi pahat tekemme nimesi tähden.

Tämän katkelman alkuosassa latinalainen ja arabialainen teksti ovat sangen lähellä toisiaan. Molemmissa pyydetään, ettei Jumala muistaisi rukoilijoiden pahoja tekoja, vaan antaisi armonsa. Arabiassa ilmauksessa ”Älä muista” (*lā taḍkuranna*) on käytetty energetiiviä eli vahvistusmuotoa. Sekä latinalaisessa että arabialaisessa tekstissä ”meidän” sanotaan myös tulleen heikoiksi. Arabialaisessa tekstissä on vielä lisäys: ”panttisi lauma”. Ilmaus on hieman erikoinen eikä suoraa nouse latinalaisesta tekstistä. Sen tarkoituksena on selvästi kuvata rukoilijoiden heikkouden tilaa. Raamatullisena muistumana voi olla kuvaus laumasta, jota palkkapaimen kaitsee huonosti ja siitä välittämättä (esim. Joh. 10:12–14).

Tässä tekstissä Jeesusta nimitetään Jumalaksi, mikä osoittaa Jumalan ja Jeesuksen erittäin läheistä yhteyttä. Sekä latinalaisessa että arabialaisessa tekstissä nimeen Jeesus, ja arabiaksi sanaan Jumalakin, liittyy omistusrakenne, jonka mukaan Jeesus on

<sup>127</sup> Urvoy 1994, 129: *faqqam*, mikä ei vaikuta järkevältä, joten korjaan *fa-qum*, ”nosta siis”. Tämä vastaa myös merkitykseltään Urvoyn ymmärrystä.

<sup>128</sup> Urvoy 1994, 129: sanaan ”nimi”, *ism*, liittyy säeparin 78:14 molemmissa esiintymissä *hamza* vaikka sana alkaa *waṣlalla*, jota myös runomitta edellyttäisi. Transkribointi on korjattu. Wright 1874a §18d.

rukoulijoiden, ”meidän”, Jeesuksemme. Islamilaiselle ajattelulle ajatus jostakin muusta Jumalan rinnalla on teologisesti mahdoton. Niinpä Jeesuksen nimittäminen Jumalaksi on vastoin islamilaista ymmärrystä Jumalan ykseydestä (ar. *tawahīd*). Tällainen ”rinnalle asettaminen” (*širk*) eli jonkun muun palveleminen Jumalan sijaan tai rinnalla on islamissa vakava synti, josta Koraani varoittaa viitaten selkeästi kristittyjen ajatukseen Jumalan kolminaisuudesta ja Jeesuksesta Jumalan poikana (4. suura, Naiset, säe 171):

Te, joilla on Kirja, älkää menkö liian pitkälle väitteissänne älkääkä puhuko Jumalasta muuta kuin totta. Messias, Jeesus, Marian poika oli Jumalan lähettäjä ja Hänen Sanansa, jonka Hän antoi Marialle, ja Henki Hänen luotansa. Uskokaa Jumalaan ja Hänen lähettäjiinsä älkääkä sanoko: ”Heitä on kolme”, vaan lopettakaa, se on parasta teille. Jumala on yksi jumala. Jumala meitä varjelkoon! Hänelläkö olisi lapsia? Hänelle kuuluu kaikki, mitä on taivaassa ja maassa. Jumala on riittävä edusmies.

Toisaalta voidaan pohtia mahdollisuutta ymmärtää Jeesus ja Jumala erillisinä. Tämä tulkinta ei kuitenkaan ole nähdäkseni mahdollinen, koska käytetty käskymuoto *qum* on yksikössä, samoin seuraava verbi *nağğinā*. Tätä jaetta ei voi pitää kompromissihakuisena islamilaisen ajattelun suuntaan.

Jumalasta käytetään tässä kohdassa, kuten tavallisimmin Ḥafšin Psaltnarissa, nimeä *al-ilāh*, jossa on määräinen artikkeli ja yleisesti jumaluutta tarkoittava sana. Tämä käyttö poikkeaa islamilaisesta arabiasta, jossa käytetään tavallisimmin nimeä *al-lāh* (Allah). Leimallisesti islamilainen nimitys juontuu samasta kannasta, mutta toimii kuin kivettyneenä yksittäisenä sanana. Toisaalta kyse voi olla runomitan vaatimuksesta, toisaalta pyrkimyksenä islamilaisesta ajattelusta eroavaan kielenkäyttöön.

	Psalterium iuxta Hebraicum 84:5	Ḥafšin Psaltnari 84:4
alkukieli	converte nos Deus Iesus noster et solve iram tuam adversum nos.	<i>fa-tub 'alaynā yā ilahanā wa-ḥill/ saḥaṭaka 'l-laḏī 'alaynā yaṣṭa'il.</i>
käännös	Käänny meidän puoleemme, Jumala Jeesuksemme, ja luovu vihastasi meitä vastaan.	Käänny siis puoleemme, oi Jumalamme, ja päästä irti/ vihastasi, joka leimuaa meitä vastaan.

Tässäkin psalmin kohdassa latinalainen teksti nimittää Jeesusta Jumalaksi ja liittää häneen possessiivisuffiksin *noster*, ”meidän”. Jakeessa pyydetään vihastunutta Jumalaa leppymään vihansa. Jumala esiintyy tässä tekstissä kiivaana. Pääpiirteissään jae on käännetty lyhyesti ja melko suoraan Ḥafšin tekstissä. Nimelle Jeesus ei kuitenkaan tässä tekstissä ole ensinkään käännösvastinetta, vaan ilmaus ”Jumala Jeesuksemme” käännetään yksinkertaisesti ”oi Jumalamme”.

Latinankielinen ilmaus on sama jakeissa Ps. 78:9 ja Ps. 84:5 *Deus Iesus noster*, joka edellisessä kohdassa on käännetty sananmukaisemmin. Ero selittyyne runollisena vaihteluna,

vaikka toisaalta voidaan nähdä, että Jumalan vihaan vahvemmin liittyvässä psalmin 84 kohdassa Ḥaḥṣ on jättänyt maininnan Jeesuksesta pois, mutta säilyttänyt sen psalmissa 78, jossa siihen liittyy myös pyyntö nostaa ja antaa anteeksi eli jossa Jumalan apu ja armo ovat vahvemmin läsnä. En pidä tätä eroa kuitenkaan kovin merkittävänä enkä vetäisi siitä suuria teologisia johtopäätöksiä. Uskoakseni runomitta on selittävä tekijä, joskin tekstin ero kohdissa saattaa osaltaan selittää käännösratkaisua.

Tämä on analysoitavista kohdista ainoa, jossa Jumalan puhutteluun liitetään arabian vokatiivia ilmaiseva partikkeli *yā*, jota arabiassa puhuteltavan osoittamiseen käytetään. Jumalasta käytetään taas sanaa *ilāh*.

	Psalterium iuxta Hebraicum 94:1–3	Ḥaḥṣin Psalttari 94:1–3
alkukieli	venite laudemus Dominum iubilemus petrae Iesu nostro. Praeoccupemus vultum eius in actione gratiarum in canticis iubilemus ei, quoniam fortis et magnus Dominus et rex magnus super omnes deos	<i>halumma namdaḥu ḡamī'an rabbanā/ 'uzzabunā ṣaḥratunā yasū'unā// bi- waḡhihi bi-madḥatin aqbil bi-nā// bi- 'l- qasā'idi lahu hallal bi-nā// inna 'l-ilahu qādira qahhāra/ mu'aẓẓaman muqtadiran ḡabbāra// murtafi'un 'alā ḡamī'i 'l-āliha/ murtafi'un 'anhā wa- 'an miṭālihā</i>
käännös	Tulkaa, kiittäkäämme Herraa, juhlikaamme Jeesuksemme, kalliomme tähden. Käykäämme iloiten hänen luokseen kiitosten toimin, lauluin riemuitkaamme hänen tähtensä, sillä hän on voimallinen ja suuri Herra ja suuri kuningas yli kaikkien jumalten.	Tulkaamme, ylistämme yhdessä Herraamme,/ jota kunnioitamme, (hän on) Jeesuksemme, kalliomme// hänen kasvojensa eteen astukaamme ylistyksellä/ luokseen ylistysrunoin// sillä totisesti Jumala on kykenevä, voittoisa,/ mahtava, kaikkivoipa ja kaikkivaltias.// (Hän on) ylennetty yli kaikkien jumalten,/ ylennetty niistä ja niiden kaltaisten joukosta

Tässä psalmissa olen ottanut hieman pidemmän pätkän, jotta Jumalasta käytetyt arabiankieliset nimitykset kävisivät paremmin ilmi.

Heprealainen teksti puhuu pelastuksen kalliosta Herran määritteenä. Hieronymus on kuitenkin kääntänyt tässä pelastuksen Jeesukseksi. Latinalaisessa tekstissä on *dativus commodi*, jolla osoitetaan riemuitsemisen syytä tai kohdetta, jolle kunnioitusta osoitetaan. Jeesus ei siis latinalaisessa tekstissä ole niinkään juhlinnan syy, vaan kohde.

Jeesus on sekä latinalaisessa että arabialaisessa tekstissä ”meidän” Jeesuksemme. Sekä latinaksi että arabiaksi tekstissä on nähtävissä parallelismi eli saman asian sanominen eri sanoin. Arabiassa Herra ja Jeesus rinnastuvat nähdäkseni latinalaista tekstiä voimakkaammin, koska sekä Herraan että Jeesukseen liittyy possessiivisuffiksi *-nā*, ”meidän”, kun latinaksi vain Jeesukseen liittyy possessiivipronomini. Tärkein ero on kuitenkin se, että arabialaisessa tekstissä sanotaan suoraan Jeesuksen olevan Herra. Säkeessä HQ 94:1a ”Herraamme” (*rabbānā*) on akkusatiivissa, kun taas säeparin jälkimmäisessä säkeessä ”kalliomme, Jeesuksemme” (*ṣaḥratunā Yasū ‘unā*) on Urvoyn edition tulkinnan mukaan nominatiivissa. Tällöin kyseessä olisi predikatiivi, jolloin Herran sanotaan tekstissä olevan ”kalliomme, Jeesuksemme”. Jeesus ja Herra ovat siis sama asia.

Latinankielinen teksti ylistää Herraa kutsuen häntä voimalliseksi ja suureksi Herraksi (*fortis et magnus Dominus*) ja suureksi kuninkaaksi (*rex magnus*). Arabialaisessa tekstissä luetaan samoin useita Jumalan nimiä ylistyksen osana. Kykenevä (*al-qādir*) voittoisa (*al-qahhār*), kaikkivoipa (*al-muqtadir*) ja kaikkivaltias (*al-ḡabbār*) ovat Jumalan islamissa käytettyjä kauneimpia nimiä. Ainoastaan mahtava (*al-mu‘azzam*) ei ole islamilainen Jumalan epiteetti.

Nähdäkseni ”voimakas” (lat. *fortis*) ja ”kykenevä” (ar. *qādir*) ovat toisilleen luonteavat käänösvarusteet ja muutkin sanat sopivat merkityksensä puolesta välittämään latinankielisen tekstin kuvaa Jumalasta suurena ja mahtavana Herrana ja kuninkaana. Kuitenkin voidaan todeta Jumalan ylistämiseen käytettyjen nimien olevan hyvin islamilaisen käytännön mukaisia. On tämän ja muiden lainaamieni katkelmien kohdalla sangen selvää, että Jumalasta käytettyihin nimityksiin arabian islamilaisilla nimityksillä on ollut vaikutusta. Toisaalta näitä ”jumalallisia” epiteettejä ei ole epäröity yhdistää myös Jeesukseen, jota kristityt pitivät Jumalan poikana. Tällöin islamilaisen sanaston avulla on pyritty ilmaisemaan kristillisen ajattelun mukaisia asioita. Jeesusta kutsutaan esimerkiksi säeparissa HQ 94:1 paralleelisesti Herraksi. Paljolti vastaava ilmaus on ymmärrettävissä myös latinalaisessa tekstissä. Latinassa sanaa herra/Herra (*dominus*) voidaan tosin käyttää merkitsemään esimerkiksi isäntää, mutta arabiasa käytettyä sanaa Herra (*ar-rabb*) ei käytetä ihmisistä, vaan ainoastaan Jumalasta.

Tässä kohdassa, niin kuin muutamissa muissakin psalmeissa, esiintyy muistuma jonkinlaisesta jumalten tai jumalallisten olentojen kokouksesta. Vaikka sillä lienee polyteistiset kanaanilaiset juuret, on selvää, ettei enää ajanlaskun alun jälkeen ilmaisuja ole ymmärretty monijumalaisina sen paremmin juutalaisen kuin kristillisenkään itseymmärryksen takia. Koska tässäkin niitä ei ole pyritty sen kummemmin muuttamaan monoteistisiksi, voidaan arvella tällaisten ilmausten olleen vakiintuneessa monoteismissä ongelmattomia.



	Psalterium iuxta Hebraicum 149:4	Ḥafṣin Psalṭtari 149:4–5
alkukieli	quia conplacet sibi Dominus in populo suo exaltabit mansuetos in Iesu	<i>inna 'l-ilāha qad raḏīya 'an qawmihi/ a'zzahum bi-mannihi wa-raḥmihi// aṭ- ṭāhirīn fī 'l-yasū'i salmihi.</i>
käännös	Koska Herra on mielistynyt kansaansa, hän korottaa nöyrät Jeesuksessa	Sillä totisesti Jumala on mielistynyt kansaansa/ Hän on siunauksellaan ja armollaan tehnyt väkeviksi heidät,// jotka ovat puhtaat Jeesuksessa (ja) hänen rauhassaan

Tässä kohdassa nimi Jeesus on latinalaisessa tekstissä osa prepositioilmausta *in Iesu*, ”Jeesuksessa”. Se kääntää heprean ilmausta בִּישׁוּעַ (*bīšū'ā*), jonka lieenee järkevintä tulkita tarkoittavan instrumentaalista ”pelastuksella”. Hieronymus on kuitenkin tehnyt toisenlaisen käännösratkaisun. Arabiassa rakenne on samanlainen ja paljastaa taas nimeen liitetyn määräisen artikkelin. Jumalasta käytetään Ḥafṣille luonteenomaiseen tapaan nimitystä *al-ilāh*.

Ḥafṣin teksti laajentaa latinalaista tekstiä hieman lisäämällä maininnat Jumalan siunauksesta ja armosta, jotka ovat Jumalan toiminnan instrumentteja tai tapoja. Latinalaisessa tekstissä Herra korottaa nöyrät, arabialaisessa tekee väkeviksi ne, jotka ovat puhtaat. Vaikka korottaminen ja väkeväksi tekeminen ovatkin selvästi eri asioita, ei tätä eroa mielestäni voi pitää tutkimuskysymyksen kannalta kovin merkittävänä, vaan kyse on Jumalan hyvästä toiminnasta kansaansa kohtaan. Mielenkiintoista on se, että arabiaksi tekstiin on liitetty siunaus ja armo, jotka eivät ole päämääriä, vaan väkeväksi tekemisen välineitä. Näiden sanojen lisäksi on säkeessä HQ 149:5 lisäyksenä ”hänen rauhassaan” (*salmihi*). Sana voisi kieliopillisesti liittyä paitsi Jeesusta edeltävään prepositioon *fī*, myös edellisen säkeen siunaukseen ja armoon. Nämä sanat ovat kaikki samassa muodossa ja samanlaisen possessiivisuffiksin kanssa. ”Rauha” kuitenkin sijaitsisi tällöin sangen kaukana muista vastaavista määreistä, mikä puoltaisi sen ymmärtämistä kääntämälläni tavalla.<sup>129</sup>

”Nöyrien” ja ”puhtaiden” välinen merkitysero on kiinnostava. Molemmilla viitataan selvästi positiivisiin, Jumalan mielenmukaisiin ominaisuuksiin. Puhtauden voisi liittää synnittömyyteen tai kasteessa tapahtuvaan puhdistamiseen. Pitäisin ensimmäistä tulkintaa toista luontevampana. Ilmaus puhtaudesta ei ole riippuvainen Jeesuksesta, sillä Ḥafṣ käyttää

<sup>129</sup> Näin myös Urvoy 1994, 226.

ainakin toisen kerran latinan sanan *mansuetus* käännösvastineena sanaa *ṭāhir*.<sup>130</sup> Tässä toisessa kohdassa ei ole Jeesukseen liittyvää ilmausta. Onkin luultavaa, että hänen ymmärryksessään latinan ja arabian sanojen merkityskentät ovat osin limittäisiä.

Ilmaus ”Jeesuksessa” on tulkinnanvarainen. Latinaksi nähdäkseni nöyrien korottaminen tapahtuu Jeesuksessa, kun taas arabiaksi voidaan tulkita joko väkeväksi tekemisen tapahtuneen Jeesuksessa tai väkeväksi tehtävien olevan puhtaat Jeesuksessa. Mielestäni ”ne, jotka ovat puhtaat Jeesuksessa” on perustellumpi käänнос johtuen puhtaiden määräisyydestä, jolloin ”Jeesuksessa” täsmittäisi tätä määrättyä puhtaiden joukkoa.

Puhdistamisen ajatus on kristillisessä kontekstissa hyvin ymmärrettävä. Ajatus viittaa synneistä puhdistumiseen Jeesukseen uskomisen kautta tai siihen, että Jeesus on esimerkiksi kuolemallaan ja ylösnousemuksellaan puhdistanut ne, jotka uskovat häneen. Tällöin ”ne, jotka ovat puhtaat Jeesuksessa” viittaisi kristittyihin. Tällainen kielenkäyttö Kristuksessa (*in Christo*), Jeesuksesta (*in Iesu*) tai Kristuksessa Jeesuksessa (*in Christo Iesu*) olemisesta on melko tavallista latinankielisessä Uudessa testamentissa.<sup>131</sup>

Arabialaisen Psalttarin runomuodosta huomautettakoon säeparin 149:5 muodostuvan vain yhdestä säkeestä. Se kuitenkin muodostaa riimin säeparin 149:4 molempien säkeiden kanssa, joten runollisesti voitaisiin mielestäni tulkita tässä olevan kolmesta säkeestä muodostuva ”säepari” (ar. *bayt*). Käytetty jako on kuitenkin Urvoyn tekstiedition mukainen.

#### 4.2.2 Havainnot

Nimi Jeesus esiintyy latinalaisessa psalttarissa vain viidesti. Arabialaisessa tekstissä nimi käännetään systemaattisesti kristillisellä arabiankielisellä nimellä *Yasū'*. Tämä valinta nähdäkseni kertoo Ḥafṣin halusta vetää rajaa islamilaisen kielenkäytön ja täten yhteisön suuntaan. Yhtä kohtaa lukuun ottamatta (HQ 84:4) Ḥafṣin teksti säilyttää latinalaisen tekstin maininnat Jeesuksesta. Toisaalta arabialaisessa tekstissä on yksi kiistanalainen kohta (HQ 11:9), jossa Jeesus mainitaan, mutta jossa ei latinankielisessä tekstissä ole vastaavaa mainintaa. Nähdäkseni on van Koningsveldin esittämä korjausehdotus tähän kohtaan on hyvin perusteltu ja oikea.

Latinalaisessa tekstissä Jeesus on Jumalalle synonyyminen kahdessa kohdin (Ps. 78:9 ja 84:5), joissa se on Jumalan määre. Molemmissa kohdissa on täysin sama latinalainen ilmaus, *Iesus Deus noster*, ”Jeesus, Jumalamme”, jonka Ḥafṣ on edellisessä tapauksessa kääntänyt ”Jumalamme, Jeesuksemme” ja jälkimmäisessä lyhyemmin ”oi Jumalamme”.

<sup>130</sup> vrt. esim. Vulgata 146:6 ja HQ 146:8.

<sup>131</sup> ks. esim. Room. 6:23; 1. Kor. 1:4; Gal. 3:26; Ef. 1:1; 2:6.

Kääntäminen ei siis ole ollut aivan systemaattista, mikä selittynee runomitan vaatimuksella. Kolmannessakin kohdassa (Ps. 94:1) nimi Jeesus on paralleelinen Herralle. Tämä näkyy myös arabiankielisessä Psalmtarissa, jossa Jeesusta jopa kutsutaan Herraksi ja nimitetään muilla jumalallisilla epiteeteillä.

”Jumalamme, Jeesuksemme” ilmaisun säilyttäminen arabialaisessa tekstissä osoittaa mielestäni islamilaisen ajattelun vastustusta, koska Jeesuksen asettaminen tasa-arvoiseen tai jopa synonyymiseen asemaan Jumalan kanssa olisi vastoin islamilaista teologista ajattelua.

Eroa saman latinankielisen ilmauksen (*Iesus Deus noster*) arabialaisissa käännöksissä voisi runomitan vaatimusten lisäksi selittää myös jakeiden erilainen luonne. Psalmissa 78 Jumalaa pyydetään pelastamaan ja nostamaan. Jumalasta välittyy armahtava kuva auttajasta hädän hetkellä. Psalmissa 83 pyydetään taas Jumalaa lauhtumaan vihassaan. Voi olla, että Ḥaḥḥ on halunnut poistaa viittauksen Jeesukseen Jumalan vihaa kuvaavasta kohdasta, koska kristillisessä perinteessä Jeesuksen katsotaan lepyttävän Jumalan vihan ja saavan aikaan sovituksen. Voidaan siis tulkita Ḥaḥḥin haluavan liittää Jeesukseen ajatuksen pelastuksesta ja auttamisesta muttei vihasta. En kuitenkaan näe tätä tutkimukseni kannalta kovin keskeisenä.

Latinankielisessä tekstissä nimeen Jeesus liittyy neljässä kohdassa viidestä jokin possessiivipronomini (Ps. 50:14; 78:9; 84:5; 94:1). Kerran Jeesus on Jumalan Jeesus (Ps. 50:14), muissa mainituissa kohdissa (Ps. 78:9; 84:5; 94:1) Jeesus on ”meidän Jeesuksemme”. Jakeessa Ps. 149:4 Jeesus esiintyy prepositiorakenteessa vailla possessiivipronomineja.

Arabialainen teksti kääntää omistusrakenteet vastaavin tavoin. Kahdesti (HQ 50:17a 149:5) tekstissä kuitenkin esiintyy sana *Yasū* ilman suffiksia, jolloin siihen liittyy määräinen artikkeli. Ḥaḥḥin Psalmtarin psalmissa 50 tosin säeparin jälkimmäisessä säkeessä nimi on taas muodossa ”Jeesuksesi”. Jeesus on siis sekä latinalaisessa että arabialaisessa versiossa yhdessä jakeessa/säkeessä Jumalan Jeesus, mutta tavallisimmin ”meidän Jeesuksemme”.

Kohdassa HQ 149:4–5 maininta Jeesuksesta on muotonsa puolesta erilainen kuin muualla. Jeesukseen ei liity possessiivisuffiksia, vaan hän nimi on osana prepositiorakennetta. Tässä arabialainen teksti seuraa latinalaista. Arabialainen teksti on latinalaista laajempi puhuessaan Jeesuksesta

Koraanissa vastaavaan nimeen *ʾĪsā* ei liity kertaakaan sen paremmin possessiivisuffiksia kuin määräistä artikkeliakaan. Mihinkään muuhunkaan hepreasta, kreikasta tai arameasta lainattuun raamatulliseen erisnimeen ei Koraanissa liity määräistä artikkeliä eikä possessiivisuffiksia. Joihinkin erisnimiin tosin liitetään arabiassa määräinen artikkeli, mutta muista kielistä lainatuissa nimissä tämä on harvinaista lukuun ottamatta sellaisia nimiä, jotka alkavat vokaalilla ja l-kirjaimella, jotka saatetaan tulkita arabiassa

artikkeleiksi, esimerkiksi nimessä Aleksanteri, (ar. *al-Iskandar*). Tavallisesti arabiaassa ihmisten erisnimet käsitetään määräisiksi riippumatta niiden kieliopillisesta funktiosta, jolloin määräisen artikkelin käyttö on turhaa.<sup>132</sup> Tässä huomataan Ḥafşin Psalttarin kielenkäytön poikkeavan klassisen arabian normina toimivasta Koraanista. Sen tapa käyttää nimeä Jeesus eroaa tässä huomattavasti tavasta käyttää muita raamatullisia nimiä (esimerkiksi Daavid ja Aadam), joita käytetään tavalliseen tapaan lainattujen nimien tavoin ilman suffikseja ja määräistä artikkelia. Jeesus asetetaan siis eri asemaan kuin muut Raamatun pyhät henkilöt, vaikka heitä profeetoiksiin kutsuttaisiin. Jeesuksen asema on siis jotakin muuta kuin Raamatun profeettojen ja muiden hahmojen.

Ḥafşin tekstissä nimeä Jeesus käytetään määräisine artikkeleineen ja possessiivisuffikseineen kieliopillisesti samoin kuin Koraanissa Jumalasta käytettyjä nimityksiä. Erityisesti Koraanin ilmaus Herra (*ar-rabb*) esiintyy useinkin possessiivisuffiksin kanssa.<sup>133</sup> Kun Ḥafş näin näyttää käyttävän nimeä Jeesus muiden Jumalan nimien tavoin samalla tehden eron muiden Raamatun henkilöiden nimien käytön kanssa, on luontevinta ajatella Ḥafşin valinnallaan tahtovan korottaa Jeesuksen asemaa ja samastaa tätä Jumalan kanssa. Ḥafşin tekstissä nimi Jeesus rinnastuu vahvasti sanaan Jumala (*al-ilāh*) sekä käyttötapaansa (määräinen artikkeli, possessiivisuffiksi) takia jo kieliopillisesti että käyttötapaansa puolesta. Nimi Jeesus rinnastetaan Jumalaan tai häntä kutsutaan jumalallisilla epiteeteillä kahdesti (HQ 78:13 ja 94:1). Käännösratkaisuna tämä on hieman erikoinen, mutta jo kielen rakenteellisella tasolla näkyvä asia. Tämä on kristillisessä traditiossa perusteltua, mutta islamilaiselle ajattelulle Jumalan ja ihmisen samastaminen on vierasta. Lisäksi tällaisen ihmisen erisnimen käyttäminen määräisen artikkelin kanssa on arabian kielessä tavatonta tai vähintäänkin epätavallista.

Nähdäkseni näistä syistä Jeesus-nimen käyttö Ḥafşin psalttarissa osoittaa kieliopillisesti ja nimityksiin liittyen Jumalan ja Jeesuksen ymmärtämistä synonyymisina, samoin käytettävänä ilmauksina. Tämä puolestaan viittaisi siihen, että mozarabialainen Ḥafş pyrki korostamaan kristillistä näkemystä Jeesuksen ja Jumalan yhteydestä eikä omaksumaan islamilaisia vaikutteita, vaikka on samaan aikaan kiistatonta, että Jumalasta käytetyssä nimistössä on havaittavissa islamilaisen kielenkäytön mukaisia nimityksiä. Tämä näkyy selkeästi erityisesti Ḥafşin psalttarin psalmissa 94. Näillä sanoilla kuitenkin viitataan Jumalan lisäksi esimerkiksi Jeesukseen, mikä osoittaa nähdäkseni kristillistä näkemystä Jeesuksen jumaluudesta.

---

<sup>132</sup> Fischer 2002 §143.1

<sup>133</sup> ks. esim. Koraani 34:50; 84:2; 96:1

## 4.3 Kristus

### 4.3.1 Vertailu

Kristusta käytetään monissa eurooppalaisissa kielissä lähes Jeesuksen vaihtoehtoisena erisnimenä. Kyse on kuitenkin hepreasta kreikaksi käännetystä arvonimestä ”Voideltu”. Latinaankin tämä sana on kreikasta lainattu sellaisenaan ja sitä käytetään usein kuin erisnimeä. Sanan etymologia lähtee heprean sanasta מָשִׁיחַ (*māšīḥ*), joka on passiivin partisiipista johdettu adjektiivi sanajuuresta m-š-ḥ, jonka merkitys on voidella. Sana käännetään tavallisesti joko ”voideltu” tai ”Messias”.<sup>134</sup> ”Voideltu” viittaa Raamatussa esitettyyn tapaan asettaa tiettyihin tehtäviin, esimerkiksi papiksi, kuninkaaksi ja profeetaksi voitelemalla oliiviöljyllä erottautumisen merkinä. Voideltu tai Messias alkoi juutalaisuudessa esikristillisinä vuosisatoina saada itsenäisen aseman odotettuna vapauttajahahmona

Kreikkaan sana *māšīḥ* lainattiin kahdessa muodossa. Septuagintaan se käännettiin sananalla χριστός, joka on passiivin partisiippi kreikan voitelemista tarkoittavasta verbistä χρίω. Tämä on myös Uudessa testamentissa hyvin tavallinen sana. Sana esiintyy Uudessa testamentissa kahdesti myös foneettisena lainasanana μεσσίας (Joh. 1:41; 4:25). Latinaan sana lainattiin suoraan foneettisesti kreikasta muodossa *christus*, jolloin se kadotti yhteytensä voitelemiseen ja muuttui erisnimenomaiseksi.

Arabiaan sana on luultavasti heprealainen tai aramealainen laina, mutta arabiassakin esiintyy juuri m-s-ḥ, joka vastaa heprean juurta m-š-ḥ, merkitykseltään (voidella) ja kielihistorialliselta äännevuoksestaan. Arabiassa verbijuurella on muitakin merkityksiä, kuten ”pyyhkiä puhtaaksi” eikä yhteys voitelemiseen ole kovinkaan selvä. Arabian sana *masīḥ* on ymmärrettävissä myös vaeltamista tarkoittavan verbin *sāḥa* passiivin partisiipiksi. Arabiaksi sana *masīḥ* on toisaalta vokalisoitu tyypillisellä adjektiivinmuodostuskaavalla (*faʿīl*-kaava), joka on samankaltainen kuin heprean vastaava vokalisointi. Sanaa käytetään arabiassa yleensä eurooppalaisten kielten tapaan erisnimenomaisesti tarkoittamaan juuri Kristusta.<sup>135</sup> Periaatteessa sana voidaan ymmärtää adjektiivisessa merkityksessä myös voidelluksi, puhtaaksi pyyhityksi tai kiillotetuksi.

Myös Koraanissa Jeesuksesta käytetään usein sanaa Messias (*al-Masīḥ*). Koraanissa nimitys esiintyy aina määräisen artikkelin kanssa. Sitä käytetään usein nimen Jeesus arvonimen tai vaihtoehtoisen nimen kaltaisena määreenä. Toisaalta nimeä käytetään Koraanissa myös erisnimen tapaan Jeesukselle täysin synonyymisena. Tällöin nimitys on

---

<sup>134</sup> Nyberg 1972, §76d.

<sup>135</sup> Hämeen-Anttila 1998, 94–95.

esimerkiksi ”Messias, Marian poika” (*al-Masīh ibn Mariyam*), joka on täysin vastaava kuin hieman tavallisempi ilmaus ”Jeesus, Marian poika”. Vain kerran Messias esiintyy ilman määrettä ”Marian poika” tai nimeä Jeesus. Tämä on Katumuksen suuran (*sūratu al-tawbah*, yhdeksäs suura) jakeessa 30, jossa kristityt sanovat ”Messias on Jumalan poika”.

Latinankielisessä Psaltnarissa sana *christus* esiintyy kymmenen kertaa kahdeksassa eri psalmissa (Ps. 2:2; 17:51; 19:7; 27:8; 83:10; 88:39, 52; 104:15; 131:10, 17).

	Psalnterium iuxta Hebraicum 2:2	Ḥafṣin Psaltari 2:2–4
alkukieli	consurgent reges terrae et principes tractabunt pariter adversum Dominum et adversum christum eius.	<i>a-bāṭilan wa-ḥulafā’u ‘l- ‘umri/ sawfa yaqūmūna qiyāma ‘l-kufri// ma ‘a mulūki wa-wulāti ‘l-amri/ muraddadīna kulluhum li- ‘l-fikri// ‘alā ḥilāfi ‘r-rabbi wa- ‘l-masīhi/ masīhihi ‘l-muqaddasi ‘l- masbūhi.</i>
käännös	Maan kuninkaat nousevat ja ruhtinaat riuhtovat yhdessä Herraa vastaan ja hänen kristustaan vastaan.	Onko se turhaa? Ja maailmanajan kalifit,/ nuo jumalattomat nousemalla nousevat seisomaan// vallan kuninkaiden ja maaherrojen kanssa/ he kaikki toistaen ajatusta,// riitaa Herraa ja kristusta vastaan/ hänen kristustaan, pyhää ja ylistettyä.

Arabiankielinen teksti on tässä kohdassa laajempi kuin latinalainen. Kovin suurta merkityseroa teksteissä ei kuitenkaan ole, vaan ne kuvaavat maan ylhäisten valmistautumista Herraa ja kristusta vastaan. Arabialaisessa tekstissä esiintyy sana ”turhaanko” (*a-bāṭilan*), joka on tulkittavissa edelliseen säkeeseen liittyväksi säkeenylitykseksi. Psalmin ensimmäisessä jakeessa on latinaksikin sana *inania* ”turhaan”. On kuitenkin yksinkertaista ajatella uuden ajatuksen alkavan arabiaksi partikkelilla *wa-* ”ja”.

Sanaan kristus liittyy latinalaisessa tekstissä possessiivipronomini *eius* ”hänen”, joka viittaa Jumalaan. Tämä vastaa hepreaa, jossa tosin käytetään possessiivisuffiksia. Ḥafṣin tekstissä puolestaan kristus esiintyy ensin määräisessä muodossa (*al-masīh*), mutta sen jälkeen säeparin jälkimmäisessä säkeessä puhutaan hänen eli Herran kristuksesta, nyt luonnollisesti ilman määräistä artikkelia, koska se ei voi arabiassa esiintyä yhdessä possessiivisuffiksin kanssa.

Arabialaisessa tekstissä kristukseen liitetään kaksi määrettä, joita latinalaisessa tekstissä ei ole. Kristusta kutsutaan ”pyhäksi ja ylistetyksi”. ”Pyhää” tarkoittava sana on partisiippi

*muqaddas* eli pyhäksi tehty tai pyhitetty. Samaa partisiippiä käytetään tavallisesti puhuttaessa kristillisessä yhteydessä ”Pyhästä Hengestä” (*ar-rūḥ al-muqaddas*). Tässä se poikkeaa samasta kannasta johdetusta islamilaisesta Jumalan nimityksestä *al-quddūs* eli ”pyhyys”. Pyhä ja ylistetty ovat mielestäni sangen selkeästi jumalallisia epiteettejä, joiden yhdistäminen kristukseen viittaa ajatukseen kristuksen jumalallisuudesta.

Jakeessa on muutenkin havaittavissa laajenemista latinalaiseen alkutekstiin verrattuna. Latinaksi puhutaan vain kuninkaista ja ruhtinaista, kun taas arabialaisessa tekstissä puhutaan kalifeista, kuninkaista ja maaherroista, joita kutsutaan jumalattomiksi (*kufṛ*). Jumalattomista käytetty sana on islamissa hyvin vakava.

Ḥafṣin tekstissä käytettyjen hallitusmiesten nimitystä voisi pitää käännöksen kontekstualisointina. Arabialaisen tekstin kirjoitusajankohtana abbasidien kalifaatti oli umajjadien Andalusiassa ideologinen vihollinen, jolloin kalifien leimaaminen kristuksen vastustajiksi on varmasti ollut myös poliittisesti sopivaa. Toisaalta kalifilla on erityisesti varhaisemmassa sunnalaisessa islamissa myös hengellinen merkitys, joten hänen liittämisenä myös tältä katsantokannalta kristuksen vastustajaksi on syytä huomioida mahdollisena polemiikkina islamia vastaan. Myös ”maaherroja” voi pitää poleemisena terminä, koska juuri he hoitivat alueellista hallintoa kalifien ja Andalusiassa emiirien puolesta.

Toisaalta liian pitkälle menevien johtopäätösten tekeminen kristuksen vastustajista käytetyistä sanoista voi olla ylitulkintaa, mutta on huomionarvoisaa, ettei luettelosta löydy arabiassa tavallisehkoa hallitsijan titteliä emiiriä kertaakaan. Komentajaa tai ruhtinasta tarkoittava emiiri taas oli Andalusiassa hallitsijan titteli Ḥafṣin kirjoittaessa.

	Psalterium iuxta Hebraicum 17:51	Ḥafṣin Psaltari 17:71–73
alkukieli	magnificans salutes regis eius et faciens misericordiam christo suo David et semini eius usque in aeternum.	<i>li- 'uzzami salāmati 'l-amīri/ amīruhu 'l- maqṣūdu bi- 't-taḥrīri// wa-fā'ila 'r- raḥmati ma' masīḥihi/ dāwuda tumma naslahu min ba'dihi// maddan al-layālī wa- 'z-zamān sarmadan/ subḥāna man lahu 's-sanā' abadan.</i>
käännös	(Sinä), joka teet suureksi hänen kuninkaansa pelastukset ja teet laupeuden hänen kristukselleen Daavidille ja hänen siemenelleen iankaikkisuuteen.	Ruhtinaan pelastuksen mahtavuuden vuoksi/ hänen ruhtinaansa, joka on tarkoitettu vapauttamaan// ja on armon tekijä kristukselleen/ Daavidille ja hänen jälkeläisilleen hänen jälkeensä//

		öisin ja ikuisiin aikoihin/ ylistys sille, jolle (se kuuluu) ikuisiin vuosiin.
--	--	-----------------------------------------------------------------------------------

Latinalainen teksti liittää nimeen kristus possessiivipronominin *suus*, ”hänen”, eli liittää kristuksen taas Jumalan kristukseksi. Samoin arabialainen teksti puhuu hänen, eli Jumalan kristuksesta.

Latinalaisen tekstin kääntäminen on osittain ongelmallista, koska jakeessa on vain kaksi partisiipin preesensmuotoa, muttei muita verbejä. Ne ovat *magnificans* (”suureksi tekevä, ylistävä”) ja *faciens* (”tekevä”). Työssäni käsiteltävän aiheen kannalta näillä viittaussuhteilla ei kuitenkaan ole suurta relevanssia.

Latinalaisessa tekstissä kristus on Daavidin määre ja selkeästi sanan kuningas paralleeli, kun taas arabialaisessa tekstissä kristus on hieman itsenäisempi. Kuninkaasta tai ruhtinaasta puhuu säepari HQ 17:71, kun taas kristus mainitaan siitä erikseen säeparissa 17:72. Säeparin ensisäkeessä esiintyvä kristus vaikuttaa arabialaisessakin tekstissä olevan Daavidin määre. Toisaalta on mahdollista ymmärtää myös toisin, koska säkeessä HQ 17:72a on prepositio *ma’*, jonka perusmerkitys on ”kanssa”. Tällöin käänös olisi ”hän (Jumalan ruhtinas) on armon tekijä kristuksensa kanssa/ Daavidille ja hänen jälkeläisilleen hänen jälkeensä”. Tämä luenta taas ei vaikuta ajatuksen tasolla järkevältä, koska kuka olisi Jumalan ruhtinas, jos se ei ole kristus tai Daavid tai hänen jälkeläisensä.

Voisi myös ymmärtää Ḥafšin ymmärtäneen Jumalan ruhtinaan erilliseksi hahmoksi, joka sitten olisi armon tekijä voidellulle kuninkaalle Daavidille ja hänen jälkeläisilleen. Tällainen ymmärrys osoittaisi kristuksen tarkoittavan Ḥafšin tekstissä muutakin kuin vain Jeesusta, vaan nimitys voi tarkoittaa myös muuta valittua kuningasta. Kategorisesti ”kristus” ei siis olisi vain Jeesuksen vaihtoehtoinen nimitys.

Sekä latinaksi että arabiaksi on mahdollista ymmärtää puhuttavan jonkinlaisen ”kristus-Daavidin” jälkeläisistä. Tällöin sanan kristus käyttö ei kuitenkaan sopisi Jeesukseen sen paremmin kristillisen kuin islamilaisenaan lukutavan mukaan, koska hänellä ei kummankaan perinteen mukaan ollut lapsia. Toisaalta kohdan voisi ymmärtää myös ”hengellisesti”, jolloin kristillisessä tulkinnassa ”kristuksen jälkeläisillä” voitaisiin viitata kristittyihin.

Huomattava Ḥafšin tekstissä oleva lisäys on hänen (eli Jumalan) ruhtinaaseen lisätty määre ”joka on tarkoitettu vapauttamaan”. Latinalaisessa tekstissä tälle ei ole esikuvaa, mutta kristillisessä kontekstissa ajatus hallitsijasta, jonka tarkoitus on vapauttaa, on luontevaa ymmärtää Jeesukseksi. Jeesuksenhan tehtävä on kristillisen ymmärryksen mukaan vapauttaa uskovansa synneistä, kuolemasta ja pahan vallasta. Tämä lisäys voisi indikoida tämän kohdan



ymmärtämistä Jeesusta tarkoittavaksi. Tulkinta ei kuitenkaan ole yksiselitteinen, koska Daavidiakin voidaan pitää vapauttajakuninkaana; voittihan hän esimerkiksi maataan uhanneet filistealaiset ja löi Goljatin. Jeesus olisi kuitenkin kristillisessä kontekstissa nähdäkseni luontevampi tulkinta.

	Psalterium iuxta Hebraicum 19:7	Ḥafṣin Psalttari 19:6–8
alkukieli	impleat Dominus omnes petitiones tuas nunc scio quoniam salvabit Dominus christum suum exaudiet eum de caelo sancto suo in fortitudine salutis dexteræ suæ.	<i>atamma su'alaka 'l-ilāhu kullahu/ fa- qad rağawta faḍlahu wa- 'adlahu// al'ān qad 'arafta anna 's-sayyida/ musallimu masīhihi<sup>136</sup> mu'ayyida// yuğību min samā'ihī du'āhu/ fī quwwati 's-salāmi min yumnāhu</i>
käännös	Täyttäköön Herra kaikki pyyntösi. Nyt tiedän, että Herra pelastaa kristuksensa (ja) kuulee häntä taivaastaan oikean kätensä pelastuksen voimassa.	Jumala on täyttänyt kaikki pyyntösi/ niin sinä pyysit hänen suosiotaan ja oikeamielisyyttään// Nyt minä tosisesti tiedän, että mestari/ on kristuksensa pelastaja ja auttaja// hän vastaa (itselleen) osoitettuun pyyntöön taivaastaan/ pelastuksen voimalla oikeasta kädestään.

Latinalaisessa tekstissä kristukseen liittyy jälleen Jumalaan viittaava omistusrakenne, joka on käännettynä myös arabialaisessa tekstissä. Arabiankielinen teksti on taas hieman latinalaista laajempi. Arabialainen teksti sanoo Jumalan olevan kristuksensa pelastaja ja auttaja. Tätä ei kuitenkaan voitane pitää muuta kuin saman asian sanomisena kahdesti.

Muutkin erot latinan- ja arabiankielisen tekstin välillä ovat pieniä. Latinaksi sanotaan Herran kuulevan kristusta, arabiaksi vastaavan tälle. Arabia on selkeästi latinalaisen tekstin käännös ja parafraasi. Vain alussa arabiassa on hieman laajempi ilmaus, jossa kerrotaan, että Jumalalta on pyydetty hänen suosiotaan ja oikeamielisyyttään. Näille ilmauksille ei ole suoraa vastinetta latinankielisessä tekstissä, mutta niiden lisääminen ei mielestäni tuo mitään suurta lisämerkitystä Ḥafṣin tekstiin.

Huomionarvoisaa on, että Ḥafṣ käyttää Jumalasta hieman epätavallista sanaa *as-sayyid*. Sen merkityksenä on ”herra” tai ”mestari” kunnioittavana ihmisille osoitettuna puhutteluna. Sana ei kuulu islamissa käytettyihin Jumalan kauneimpiin nimiin. Arabiaksi

<sup>136</sup> Korjaus van Koningsveld 2016, 209, vrt. Urvoy 1994, 199: *masīhī*.

Jumalasta käytetään tavallisemmin sanaa *ar-rabb* eli ”Herra”, jota taas ei käytetä ihmisistä (vrt. hepr. *rabbi*). Vaikka käytetty sana onkin erikoinen, se muodostaa loppusoinnun sanan *mu’ayyid*, ”auttaja” kanssa, joten sen käyttö on runollisin syin perusteltua eikä kantane suurempaa erityismerkitystä.

	Psalterium iuxta Hebraicum 27:7c–8	Ḥafṣin Psalttari 27:15–16
alkukieli	gavisum est cor meum et in cantico meo confitebor illi Dominus fortitudo mea et robur salutarium christi sui est.	<i>qablī ḡaḍalān wa-ḡī ḡinā’i/ uqirru li- ‘r- rahmāni dī ‘l-bahā’i// ar-rabbu quwwatī bi-hi qiwām/ sallama masīḥahu fa-lā yuḍām</i>
käännös	Sydämeni on ilahtunut ja laulullani tunnustan hänet (Herran). Herra on minun voimani ja kristuksensa pelastuksen tammi.	Sydämeni riemuitsee laululla/ tunnustan Armahtajan, jonka loistavuus on// Herra on voimani, hänessä on puolustus/ hän varjelee kristustaan, eikä tämä sorru.

Analyysiin on sekä latinalaisesta että arabialaisesta tekstistä valittu hieman tekstiä myös varsinaisen kristusta käsittelevän tekstin edeltä. Arabiasta mukana on edellinen säepari ja latinasta edeltävän jakeen (Ps. 27:7) loppuosa.

Kristukseen liittyy tässäkin tekstissä Jumalaan viittaava omistusrakenne eli Jumala on kristuksensa pelastus. Arabialainen teksti ilmaisee nähdäkseni asiasisällöltään saman kuin latinalainenkin mutta monisanaisemmin. Herra on voimani (*quwwatī*) ja hänessä on puolustus (*qiwām*) eli tässä on käytetty kahta samasta sanajuuresta johdettua sanaa. Latinaksi Herra on kristuksensa pelastuksen tammi, kun taas arabiaksi käytännössä sama merkitys, tosin ilman mainintaa vahvasta puusta, on ilmaistu verbaalilauseella. Toiminnan tarkoitusta ilmaisevalle ”eikä tämä sorru” ei ole vastinetta latinankielisissä psalmeissa.

Arabiankielisessä tekstissä säkeessä 27:15b käytetään Jumalasta sanaa *ar-rahmān*, ”Armahtaja”, joka on tavallisimpia Jumalasta käytettyjä islamilaisia nimityksiä. Jumalasta tai kristuksesta käytetyissä arabiankielissä ilmauksissa ei ole mitään erityisen kristillistä. Pikemminkin Jumalasta käytettyä nimitystä ”Armahtaja” voisi pitää islamilaisena adaptaationa. Toisaalta mitään muuta islamilaista määrettä ei tekstissä ole, joten kyse saattaa olla vain runollisesta sanavalinnasta. Syy ei kuitenkaan tässä kohdassa ole esimerkiksi riimissä.

	Psalterium iuxta Hebraicum 83:10	Ḥafṣin Psalttari 83:15
alkukieli	clipeus noster vide Deus et adtende faciem christi tui.	<i>miḡannunā ‘l-lāhumma ubṣur wa-‘qbal/ li- ‘l-waḡhi min masīḥika ‘l-mufaḍḍal.</i>

käännös	Jumala, meidän kilpemme näe ja ojentaudu kristuksesi kasvojen puoleen.	Ah Jumala, meidän kilpemme, näe ja käännny/ kristuksesi kasvojen puoleen, (hänen), johon olet mieltynyt.
---------	------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tässä kristukseen liittyy omistusrakenne, jolla viitataan taas Jumalan kristukseen. Ḥafṣ näyttää kääntävän melko lailla suoraan latinalaisen tekstin, lisäten vain kristukseen määritteen *al-mufaḍḍal*, eli ”suosikki”. Jumalaa kuvataan ”meidän kilveksemme” ja pyydetään häntä kääntymään kristuksensa kasvojen puoleen. Jumalasta käytetään interjektioimaista kivettyntä puhuttelumuotoa *al-lāhumma*.

Minun on vaikea nähdä tässä käännöksessä muuta merkittävää eroa latinalaiseen tekstiin kuin suosikkia tarkoittavan sanan *al-mufaḍḍal* käyttäminen. Ilmaus saattaisi viitata niihin evankeliumikohtiin, joissa Jumalan ääni sanoo Jeesusta ”pojakseen, johon on mieltynyt” (vrt. Matt. 3:17; 17:5; Mark. 9:7; Luuk. 3:22). Tällöin tarkoituksena olisi alleviivata tämän kristuksen olevan myös se poika, johon Jumala on mieltynyt. Teksti ei kuitenkaan mielestäni kovin selkeästi viittaa tällaiseenkaan tulkintaan. Osittain sanan *mufaḍḍal* käyttö voi selittyä halutulla riimillä, jonka se edellisen säkeen lopun (*wa-’qbal*) kanssa muodostaa.

	Psalterium iuxta Hebraicum 88:39	Ḥafṣin Psaltari 88:51
alkukieli	tu autem reppulisti et proieicisti iratus es adversum christum tuum.	<i>fa-anta qad haḡarta wa-iṭṭaraḡta/ ‘alā masīḡhaka laqad ḡaḍabta</i>
käännös	Sinä olet kuitenkin hylännyt ja syössyt alas (ja) olet vihastunut kristustasi vastaan.	Niin sinä totisesti hylkäsit ja viskasit (hänet) pois/ ja olit vihastunut kristuksellesi.

Arabialainen teksti kääntää tämän kohdan hyvin samaan tapaan kuin latinalainen teksti siihen mitään lisäämättä tai sitä juurikaan muuttamatta. Rakenne on molemmissa paralleelinen ja kohta kuvaa Jumalan vihastuneen kristukselleen. Kristukseen ei liity mitään määritteitä tai attribuutteja, jotka selvittäisivät kirjoittajan ajatusmaailmaa. Tästä jakeesta ei ole havaittavissa merkittäviä tulkinnallisia muutoksia. Kohta voi viitata sekä Jeesukseen että yleisemmin Jumalan valitsemaan voideltuun kuninkaaseen. Psalmi viittaa varmasti alkuaan jälkimmäiseen, mutta kristillisessä tulkinnassa molemmat reseptiot ovat mahdollisia.

	Psalterium iuxta Hebraicum 88:52	Ḥafṣin Psaltari 88:68
alkukieli	quas exprobraverunt inimici tui Domine quibus exprobraverunt vestigia christi tui.	<i>iḍ ‘ayyarū aṭāra man qaddastahu/ masīḡhaka ‘l-laḍī qad intaḡabtahu.</i>

käännös	Jotka (kansat) vihamielisesti soimasivat sinua, Herra, jotka soimasivat kristuksesi askelia.	Koska he syyttävät sen jälkiä, jonka olet pyhittänyt/ kristuksesi, jonka olet valinnut.
---------	----------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------

Lauserakenne on tässä kohdassa latinassa ja arabiassa erilainen. Latinassa käytetään relatiivilauseetta, kun taas arabiassa käytetään alisteista sivulauseetta. Latinalaisessa tekstissä Herra ja kristus ovat paralleelisia sanoja, molemmat soimaamisen kohteita. Arabialaisessa tekstissä sen sijaan Herraa ei esiinny lainkaan, vaan ihmisten syytös kohdistuu yksinomaan kristukseen, joka määritellään latinalaisesta tekstistä puuttuvien ilmauksien Jumalan pyhittämäksi (HQ 88:68a) ja valitsemaksi (HQ 88:68b).

Ajatus Jumalan pojan valitsemisesta on katoliselle ajattelulle vieras ja kalskahtaisi pikemminkin adoptionismilta, jonka mukaan Jumala valitsee tai ottaa Jeesuksen pojakseen vasta tämän kasteessa. Toisaalta Jeesus voi olla kristillisessä kielenkäytössäkin Jumalan valittu tarkoittaen hänen olevan erityisessä Jumalan suosiossa. Se, että kristus on pyhitetty ei luullakseni tuo kovin syvällistä lisäinformaatiota. Väittäisin, että pyhittämiseen kuuluu niin valitseminen, siunaaminen, pyhäksi tekeminen kuin erityisasemassa suhteessa Jumalaan oleminen. Sana pyhitetty on siis sopivan laaja monien sanojen paralleeliksi.

Kristukseen liittyy tässäkin tekstikohdassa Jumalaan viittaava possessiivirakenne sekä latinaksi että arabiaksi samaan tapaan kuin aiemmissakin kohdissa.

	Psalterium iuxta Hebraicum 104:14b–15	Ḥafṣin Psalttari 104:17–18
alkukieli	et corripuit pro eis reges nolite tangere christos meos et prophetas meos nolite adfligere.	<i>lākinnaḥu ablā ‘l-mulūka fihim/ muqaddasī lā tamassū wa-īfhamū// wa- anbiyā’ ī fa-lā tahtaḍimū.</i>
käännös	Ja hän (Herra) rankaisi kuninkaita heidän (Herran kansan) tähtensä (sanoen): Älkää koskeko kristuksiini, älkääkä iskekö profeettojani maahan.	Mutta hän koetteli kuninkaita heidän vuokseen (sanoen)/ Älkää vahingoittako pyhittämäni ja ymmärtäkää (heitä)// älkääkä sortako profeettojani.

Latinankielinen jae Ps. 104:15 on psalmissa Jumalan puhetta, jolla ei ole varsinaista johtolauseetta. Jotta analysoitavat kohdat olisivat yhteneväisiä, olen sisällyttänyt latinalaiseen tekstiin jakeen Ps. 104:14 loppuosan. Arabiankielisessä tekstissä taas on nähdäkseni viisainta ymmärtää säe 104:17a ikään kuin johtolauseena ja 104:17b ja 104:18 Jumalan puheena. Arabiankielisestä tekstistä voidaan huomata, ettei säeparissa 104:18 ole lainkaan jälkimmäistä säettä. Toisaalta huomioiden säkeiden 104:17b ja 104:18 loppusointuisuuden pitäisin

perustellumpana hahmottaa 104:17b ja 104:18 säeparina ja säkeen 104:17a niistä erillisenä johtolauseena. Käytän kuitenkin työssäni Urvoyn edition numerointia.

Tässä kohdassa latinalaisessa tekstissä kristus esiintyy ainoan kerran monikossa. Se on selkeästi paralleelinen ilmaus profeetoille, joilla viitataan Jumalan kansaan. Tässä kohdassa on selvää, ettei Hieronymus ole ymmärtänyt sanan kristus olevan vain Jeesuksen vaihtoehtoinen kutsumanimi tai kuninkaiden mahdollinen epiteetti. Hieronymus ei siis ymmärrä kristusta yksinomaan erisnimenä tai erisnimen omaisena arvonimenä.

Ḥafṣin tekstissä ei esiinny lainkaan sanaa kristus, vaan hän puhuu ”profeetoista” ja ”pyhitetystä” paralleelisina ilmauksina. Siksi kristus ei esiinny arabiaksi monikossa. Ḥafṣin tekstistä on kuitenkin huomattavissa, että hän käsittää ”kristuksen” ja pyhän/pyhitetyn (verbistä *qaddasa*, ”pyhittää” johdetut sanat) parallelisina ilmauksina. Tämä käy ilmi säeparista HQ 88:68, joissa kristus ja ”se, jonka olet pyhittänyt” (*qaddastahu*) ovat selkeästi paralleelisia ilmauksia. Vastaavasti säkeessä HQ 104:17b puhutaan ”pyhittämästäni” (*muqaddasī*) ”profeettojen” paralleelina. Sanat eivät kuitenkaan ole aivan samoin rakentuneet, sillä HQ 88:68a käyttää perfektia, kun taas HQ 104:17b yksiköllistä passiivin partisiippiä. Yksikön käyttö on mahdollista kansaan viitattaessa, koska kansa on kollektiivinen yksikkö. Toisaalta säkeessä HQ 104:18 ”profeetat” on monikossa. Molempiin tosin liittyy Jumalaan viittaava possessiivisuffiksi, mutta partisiippimuodon voinee tulkita etäisemmäksi ja irrallisemmaksi, loppuun saatetuksi tekemiseksi, kun taas perfektissä tekijä on enemmän mukana, koska verbi on aktiivinen.

Toisessakin kohdassa sana ”pyhitetty” on kristusta määrittävä sana. Säkeessä HQ 2:4b kristusta kutsutaan ”pyhäksi (*al-muqaddas*) ja ylistetyksi”. Tässä ilmaus on siis täsmälleen sama passiivin partisiippi kuin säkeessä HQ 104:17b. On kuitenkin kiistatonta, että pyhittämisen merkityskenttä psalmeissa on laaja. Niinpä ”pyhitetty” toimii sekä kristuksen että profeetan synonyymina tarkoittaen molempien olevan Jumalan valitsemia ja erityisesti tehtävänsä erottamia. ”Pyhitettyä” ei kuitenkaan nähdäkseni ole perusteltua pitää kapeasti vain kristuksen synonyymina, vaan termi on sekä kristusta että profeettoja laajempi.

Näin ollen Jumalan kansan kuvaaminen ”pyhitetyiksi” ”kristusten” sijaan indikoinee Ḥafṣin hahmottaneen kristuksen selkeämmin yksittäiseksi hahmoksi tai arvonimeksi. Toisaalta syyt voivat olla myös runomitallisia, mutta pitäisin siis merkittävänä Ḥafṣin ajattelua tutkittaessa, että hän ei käytä tässä Jumalan kansasta nimitystä ”kristukset”, vaan korvaa ilmauksen ”pyhitetyllä”.

	Psalterium iuxta Hebraicum 131:10	Ḥafṣin Psalttari 131:10
--	-----------------------------------	-------------------------

alkukieli	propter David servum tuum ne avertas faciem christi tui.	<i>li-ağali dāwuda 'n-nabī 'abdika/ lā taşrafna 'l-wağha 'an masīhika.</i>
käännös	Palvelijasi Daavidin tähden älä käännä kasvoja kristuksestasi	Palvelijasi, profeetta Daavidin tähden/ älä käännä kasvoja kristuksestasi.

Kristukseen liittyy taas Jumalaan viittaava possessiivirakenne. Arabialainen teksti kääntää latinalaisen melko tarkasti tehden vain muutaman huomionarvoisen muutoksen. Ensinnäkin Daavidin epiteetiksi on lisätty palvelijan lisäksi profeetta. Käsitys Daavidista profeettana löytyy sekä islamilaisesta että kristillisestä perinteestä, joten lisäys ei sinällään osoita erityisesti kumpaankaan perinteeseen.

Latinalaisessa tekstissä on ilmaus *ne avertas faciem christi tui*, joka on mahdollista ymmärtää ”älä käännä kristuksesi kasvoja” tai ”älä käännä kasvoja kristuksestasi”. Ḥafşin tekstissä taas käytetään prepositiota *'an*, jonka perusteella on luontevaa tulkita ”älä käännä kasvoja kristuksestasi”.

Tässä kohdassa kristus esiintyy Daavidin kanssa samassa yhteydessä, joskaan kristusta ja Daavidia ei voi pitää aivan selkeästi paralleelisina ilmauksina eikä selvää rinnastusta tehdä. Pikemminkin Daavidiin vedoten pyydetään, ettei Jumala kääntäisi kasvojaan kristuksestaan, millä alkuaan tarkoitettaneen voideltua kuningasta.

	Psalterium iuxta Hebraicum 131:17–18	Ḥafşin Psaltari 131:19–21
alkukieli	ibi oriri faciam cornu David paravi lucernam christo meo inimicos eius induam confusione super ipsum autem florebit sanctificatio eius	<i>hunāka ağ'alu bi-an yaṭalla/ qarnun li- dāwuda lahu taṣṣila // naşabtu daw'an li-masīhī zāhīran/ a'dā'ihu bi-'š-šamti aksū qāhīran// ammā 'alayhi fa-yakūnu qudsuhu/ munawwaran nūran 'azīzan ismuhu</i>
käännös	Siellä korotan Daavidin sarven ja valmistan lampun kristukselleni. Hänen vihollisensa minä puen sekasorrolla ja hänen itsensä yllä loistaa hänen pyhyytensä.	Siellä minä saan aikaan, että kasvaa/ sarvi Daavidille hänen tähtensä, // noston kristukselleni loistavan valon/ ja voittoisasti minä vaatetan häpeällä hänen vihamiehensä // ja niin hänen pyhyytensä hänen päällään/ ja hänen nimensä on mahtava valaiseva valo.

Tässä psalmin kohdassa latinalaisessa tekstissä Daavidin sarven korottaminen ja lampun valmistaminen ovat selkeästi paralleelisia ilmauksia, joilla tarkoitetaan aseman parantamista ja kunniaan nostamista. Näin siis Daavid ja kristus ovat latinalaisessa tekstissä synonyymisia ilmauksia.

Arabialainen teksti taas erottaa Daavidin ja kristuksen eri säepareihin, jolloin ilmausten välinen yhteys hämärtyy. Sae HQ 131:20b on yhdistetty edeltävään säkeeseen latinankielisen tekstin seuraavasta jakeesta. Tämä näyttää osoittavan Ḥafšin halua olla käyttämättä sanaa kristus ainakaan liian selkeästi Daavidin epiteettinä.

Arabialaisessa tekstissä esiintyvä ajatus vihamiesten häpeällä puettamisesta esiintyy myös latinalaisessa tekstissä, jossa vihamiehet puetaan sekasorrolla. Molemmissa teksteissä jatketaan lisäksi Daavid-hahmon päällä loistavasta pyhyydestä. Arabialainen teksti lisäksi laajentaa latinankielisen tekstin ajatusta kuvaten pyhyiden pariksi hänen nimeään, joka on ”mahtava, valaiseva valo”. Ajatus nimestä on uusi eikä sitä löydy latinankielisestä tekstistä. Nimi voi kuitenkin viitata myös esimerkiksi maineeseen ja muodostaa sitä paitsi sopivan riimiparin (*qudsuhu-ismuhu*). Lisäksi säkeessä HQ 131:21b tulee esiin säeparin ensisäkeestä puuttuva valaisemisen ajatus. Siksi pitäisinkin arabialaisen tekstin ilmaisua vain laajentumana, jolla ei kuitenkaan ole suurta merkityseroa latinalaiseen. Toisaalta laajentaminen voi viitata tässä esiintyvän Daavid-hahmon merkityksen jonkinasteiseen korostamiseen. Kristillisessä ajattelussa Daavidia voidaan taas pitää esikuvana eli typoksena Jeesuksesta.

#### 4.3.2 Havainnot

Hieronymuksen tekstissä sana kristus esiintyy kymmenen kertaa kahdeksassa eri psalmissa ja sitä käytetään erillään nimestä Jeesus. On ilmeistä, ettei Vulgata ymmärrä kristusta vain Jeesuksen vaihtoehtoisena nimityksenä. Latinankielisen tekstin jakeissa Ps. 17:51 ja 131:17 kristus esiintyy suoraan tai paralleelisenä toistona tarkoittamassa Daavidia, ja näiden lisäksi esiintyy Daavidin kanssa samassa yhteydessä, mutta kuitenkin erillisenä jakeessa Ps. 131:10. Vaikka Daavid olisikin tekstissä kristus, on teksti saatettu ymmärtää samaan aikaan myös Jeesukseen viittaavana typologiana.

Erityisen selvästi sanan kristus merkityskentän laajuus tulee ilmi psalmista 104:15, jossa sana on monikossa ja paralleelinen sanan profeetta kanssa. Tässä esiintymässään se viittaa Israelin kansaan sekä Jumalan profeettoina että kristuksina eli voideltuina. Tällöin se on sangen kaukana erisnimenomaisesta käytöstä. Hieronymus on siis tuntenut sanan kristus hepreankielisen merkityksen, mutta kääntänyt sen silti suoraan kreikasta otetulla termillä.

Tämä ei toisaalta ole kummallista, koska kirkolliseen latinaan on lainattu paljon kreikkalaista sanastoa (esimerkiksi *propheta*, ”profeetta”, *ecclesia*, ”seurakunta”)

Ḥafṣin ymmärrys sanasta kristus näyttää Hieronymusta kapeammalta. Hän ei ensinkään käytä sanaa monikollisena kansaa luonnehtivana sanana, vaan korvaa latinalaisen tekstin ilmaisun sanalla pyhät/pyhitetyt (HQ 104:17b). Toisaalta Ḥafṣ käyttää samaa sanaa (*muqaddas*) kuvaamaan myös kristusta (HQ 2:4b) ja samasta juuresta johdettua perfektimuotoa (*qaddastahu*) kristuksen paralleelisena ilmauksena (HQ 88:68a). En kuitenkaan näkisi ”pyhitetyn” ja kristuksen olevan Ḥafṣin tekstissä synonyymisiä, koska pyhittämisen merkityskenttä on selkeästi laajempi kuin messiaanisuuden. Tällöin messias liittyy kaikissa yhteyksissään kuninkaalliseen hahmoon, Jumalan kristukseen. Ḥafṣin tekstistä olisi siis havaittavissa hieman voimakkaampaa kristuksen ymmärtämistä yksittäiseksi hahmoksi. Selkeästi jumalallisia epiteettejä kristus-hahmoon liitetään Ḥafṣin psaltnarissa vain kerran, säkeessä HQ 2:4b, jossa tätä kuvataan ”pyhäksi” ja ”ylistetyksi”.

Muuten kristusta määrittävät lisäykset korostavat hänen erityisasemaansa muihin ihmisiin nähden. Ilmaukset, jotka viittaavat esimerkiksi kristuksen olevan se, johon Jumala on mieltynyt (HQ 83:15b) ja se, jonka Jumala on pyhittänyt (HQ 88:68a) ja valinnut (HQ 88:68b). Niinpä vaikuttaisi siltä, että ”kristus” voi Ḥafṣin tekstissä olla joko jumalallinen hahmo tai jonkinlainen Jumalan valitsema, todennäköisesti kuninkaallinen hahmo, niin kuin kuningas Daavid.

Latinalaisessa tekstissä sanaan kristus liittyy aina myös jokin possessiivisuffiksi, jonka korrelaattina on Jumala. Kristus on siis aina Jumalan kristus. Ḥafṣin Psaltnarissa sanan kristus käännösvastine on systemaattisesti arabiankielenmukainen *al-masīh*. Sana esiintyy ilman suffiksia kerran (HQ 2:4a) ja silloinkin seuraa paralleelisessa säkeessä ilmaisu ”hänen kristustaan (vastaan)”. Muutoin siihen liittyy arabiassakin aina Jumalaan viittaava omistusrakenne. Tässä se eroaa Ḥafṣin tekstissä käytetystä ilmauksesta ”Jeesus”, joka voi olla sekä Jumalan että rukoilijan Jeesus.

Tässä käytettävässä Ḥafṣin teksti poikkeaa huomattavasti esimerkiksi Koraanista, jossa sana *al-masīh* esiintyy aina ilman possessiivisuffiksia. Koraanissa messias esiintyy vain Jeesuksen vaihtoehtoisena nimityksenä tai arvonimenä, kun taas Ḥafṣ liittää kristuksen aina Jumalan kristukseksi. Koraanissa näin ei kertaakaan tehdä. Muuten sanan muodossa tai määräisyydessä ei ole mitään Koraanin arabiasta poikkeavaa. Sen käyttö tosin muistuttaa Ḥafṣin tekstissä kieliopillisesti Koraanin Jumalasta käytettyjä nimityksiä, erityisesti sanaa Herra, *ar-rabb*. Ḥafṣ käyttää siis sanaa siis kieliopillisesti samoin kuin sanaa ”Jeesus” (*al-Yasū*).



Ḥafṣ käyttää sanaa kristus hyvin samaan tapaan kuin latinalainen teksti, joskaan hänen tekstissään sanalla ei ole monikollista käyttöä. Syynä tähän eriytymiskehitykseen lienee sanan käyttökonventio. Sekä kristillisessä liturgisessa kielenkäytössä että Koraanissa kristusta pidetään Jeesuksen toisena mahdollisena nimenä ja sen kohtelu muistuttaa erisnimeä, tosin raamatullisista lainatuista erisnimistä poiketen kristus esiintyy Koraanin arabiassa aina artikkelin kanssa. Tämä erisnimen tapainen ymmärrys nimestä on luultavasti syynä Ḥafṣin käännösratkaisuihin, vaikka hän selvästi pyrkiikin seuraamaan latinankielistä tekstiä mahdollisimman tarkasti.

## 4.4 Poika

### 4.4.1 Vertailu

Kolmas merkittävä Jeesuksen epiteetti kristillisessä perinteessä on poika. Jeesusta kutsutaan esimerkiksi Isän, Jumalan, Marian, Ihmisen tai Daavidin pojaksi. Tavallisimmin poikaan liittyy jokin määräite, mutta jossakin määrin sanaa voidaan pitää myös Jeesuksen melko vakiintuneena nimityksenä. Esimerkkinä tästä on ”Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen”. Samoin voi olla muussakin trinitaarisessa yhteydessä. Myös Koraanissa Jeesusta kutsutaan usein Marian pojaksi. Poika on kuitenkin myös tavallinen yleisnimi ja poikkeaa tässä muista analysoitavista sanoista, jotka toimivat enemmän erisnimen tapaan.

Poika on heprealaisessa tekstissä tavattoman yleinen sana, joten karsin latinankielisestä aineistosta ne poikaa (*filius*) tarkoittavat sanat, jotka selvästi liittyivät ihmisiin yleisesti (*filius hominis, filius viri, filius Adam*), kansaan tai ihmisryhmään (*filii Ishrael, filii Core, filii Loth*) tai ovat osa patronymia (*Abessalon filius suus, David filius Jesse*). Tällöin jäljelle jäi viisi kuninkaalliseen tai jumalalliseen hahmoon liittyvää kohtaa: Ps. 2:7; 28:1; 71:1; 81:6 ja 88:6, joista 28:1 valikoitui mukaan Septuagintan mukaan tehdyn latinalaisen käännöksen perusteella, jota Ḥafṣin teksti näyttää seuraavan.

	Psalmterium iuxta Hebraicum 2:7	Ḥafṣin Psaltari 2:10
alkukieli	Dominus dixit ad me filius meus es tu ego hodie genui te.	<i>ar-rabbu qāla lī anta ‘bnī/ waladtuka ‘l-yawma anā fa-is’alnī</i>
käännös	Herra sanoi minulle: ”Sinä olet poikani, tänään olen synnyttänyt sinut”.	Herra sanoi minulle: ”Sinä olet poikani/ Tänään minä synnytin sinut, pyydä siis minulta”

Tässä kohdassa latinalainen ja arabialainen teksti ovat hyvin yhteneväiset. Herra puhuu nimittäen ”minua” pojakseen. Sanaan poika liittyy molemmissa teksteissä possessiivirakenne, joka selkeästi viittaa Jumalan poikaan. Arabialaisen tekstin sana *fa-is’alnī*, ”pyydä siis

minulta” toimii ikään kuin johdantona seuraavaan säepariin, jossa kehoitetaan poikaa pyytämään, mitä tämä haluaa. Sama ajatus on myös latinalaisen tekstin seuraavassa jakeessa. Runollisesti kyseessä on siis säkeenylitys.

Kristillinen reseptio näkee mielellään tässä kohdassa Jeesuksen Jumalan poikana varsinkin muistettaessa jakeessa 2:2 esiintyvän sanan kristus. Tässä kohdassa olisi luontevaa ajatella Ḥafšin tulkinneen nyt esiintyvän pojan kristukseksi ja hän on varmaankin jatkanut tulkintalinjaa, muttei ole lisännyt tekstiin omia määreitä tai muutakaan, mikä eksplisiittisesti kertoisi hänen tekstin tulkinnastaan.

Jakeessa Ps. 2:12 lukee vuoden 1933/1938 Kirkkoraamatussa: ”Antakaa suuta pojalle, ettei hän vihastuisi, ettekä te hukkuisi tiellänne.” Tässä kohdassa heprealaisessa tekstissä on sana *bar*, joka on monesti tulkittu aramealaiseksi poikaa tarkoittavaksi sanaksi kuten suomalaisessa Kirkkoraamatussa. Hieronymuksen *Psalmi iuxta Hebraicum* ymmärtää sanan tarkoittavan ”puhtaasti” (*pure*), mikä vastaa tämän sanan tavallista hepreankielistä merkitystä. Ḥafšin arabialainen Psalttari seuraa tässä latinalaista esikuvaansa.

Sen sijaan Septuagintassa käytetään ilmausta *δράζασθε παιδείας*, ”ottakaa vastaan kuritus”, mitä seuraa myös *Psalmi iuxta Septuagintam* kääntäessään *adprehendite disciplinam* ”ottakaa vastaan kuritus”. Vaikka Septuagintan tulkinta perustuneekin sanan *bar* aramealaiseen merkitykseen ja sanan *παιδείας* (”kuritus, opetus”) korjaukseksi on esitetty sanaa *παιδός* (”poikanen”)<sup>137</sup> ei tulkinta pojasta tullut ainakaan Hieronymuksen latinalaisissa käännöksissä kovinkaan tärkeäksi.

	Psalterium iuxta Hebraicum 28:1–2	Ḥafšin Psalttari 28:1–3
alkukieli	canticum David adferte Domino filios arietum adferte Domino gloriam et imperium adferte Domino gloriam nomini eius adorate Dominum in decore sancto	<i>ahdū ilā 'r-rabbi banī 'l-ilāhi/ mağdan wa- 'izzan ġayr dī tanāhi// ihdū ilā 'r- rabbi banī 'l-ağnām/ wa-ahdū ilayhi 'l- 'izza bi- 'l-ikrām// ihdū ġamī'an li- 'smihi tamğīdan/ li- 'r-rabbi fa-usğudū ma 'an sağūdan</i>
käännös	Daavidin laulu. Tuokaa Herralle pässien pojat. Tuokaa Herralle kunnia ja hallintavalta. Tuokaa Herralle hänen nimensä kunnia.	Tarjotkaa Herralle, Jumalan pojat, määrätön kunnioitus ja mahtavuus// tuokaa Herralle uuhien pojat/ ja tarjotkaa hänelle mahtavuus jaloudessa//

<sup>137</sup> ks. Lust & al. 2003, *παιδεία*.

	Palvokaa Herraa pyhässä kaunistuksessa.	Tuokaa, kaikki, hänen nimelleen ylistys/ ylistäen ylistäkää Herraa yhdessä.
--	--------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------

Tämä psalmin kohta tuli mukaan analyysiin Septuagintasta käännetyn latinalaisen versionsa perusteella, koska latinalaisessa tekstissä taivaalliset hahmot eivät tule lainkaan esiin, vaikka niitä Ḥafšin käännöksessä esiintyykin. Tästä kohdasta voidaan nähdä muutamia seikkoja Raamatun käännöshistoriasta. Ensinnäkin Hieronymuksen käännös perustuu tässä tuntemastamme masoreettisesta tekstimuodosta poikkeavaan tekstiin. Kaiken kaikkiaan *Psalterium iuxta Hebraicum* käännös poikkeaa suppeudessaan vanhoista käännöksistä ja myös Ḥafšin tekstistä. Ḥafš noudattaa tässä jotakin muuta kuin Hieronymuksen hepreasta kääntämää tekstiä, esimerkiksi Septuagintasta käännettyä latinalaista versiota *Psalterium iuxta Septuagintam*.

Hieronymuksen käännös versiossa *Psalmi iuxta Hebraicum* perustuu tulkintaan, jossa heprean ilmaus בְּנֵי אֱלִים (*bʾnē elīm*) ”jumalten (tai runollisessa muodossa Jumalan) pojat” onkin luettu בְּנֵי אֱלִים (*bʾnē ēlīm*) ”pässien pojat”. Septuagintaa käännettäessä lienee yritetty säilyttää molemmat lukutavat, jolloin teksti on laajentunut kreikaksi muotoon *Ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ, υἱοὶ θεοῦ, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν*, ”tuokaa Herralle, Jumalan pojat, tuokaa Herralle pässien pojat”. Tällöin puhuteltavat ovat Jumalan pojat ja tuomisen kohde ovat pässien pojat eli uhrieläimet.

Maininta erityisiksi hahmoiksi tulkittavista Jumalan pojista on tässä kohdassa monikossa. Kääntäjät lienevät assosioineet ”Jumalan pojat” joko enkeleihin tai ”Jumalan omiin”, jolla voitaisiin ymmärtää esimerkiksi niitä, jotka uskovat Jumalaan tai ovat Herran kansan jäseniä. Nähdäkseni Hieronymuksen *Psalterium iuxta Septuagintam* käännösratkaisu viittaa joka tapauksessa selvästi johonkin muuhun kuin Jeesukseen, olkoonpa kyse sitten enkeleistä tai ”Herran kansasta”. Ḥafšin käännös seuraa ajatuksellisesti Septuagintan mukaista Hieronymuksen tekstiä. Pojista Ḥafš käyttää monikkomuotoa *banūn* (gen./akk. *banī*), joka on monikko sanalle *ibn* ”poika”. Tämä monikko esiintyy usein esimerkiksi heimojen nimissä ja sitä voitaisiin pitää ryhmän nimeen viittaavana monikkona, mikä saattaisi puoltaa sen ymmärtämistä Herran kansan nimitykseksi.

Katkelman loppuosan kehotukset tuoda Herralle kiitosta ja kunniaa ovat sekä arabialaisessa että latinalaisessa tekstissä samankaltaisia.

	<i>Psalterium iuxta Hebraicum</i> 71:1	Ḥafšin Psaltari 71:1–2
alkukieli	Salomonis	<i>lāhummu walli ḥukmaka ’l-amīra/ wa-bnu ’l-amīri ’adlika ’l-ma’ tūra//</i>

	Deus iudicium regi da et iustitiam tuam filio regis iudicabit populum tuum in iustitia et pauperes tuos in iudicio.	<i>yumalliku qawmaka bi-ḥukmi 'l-'adli/ wa-fuqarā' aka<sup>138</sup> bi-ḥukmi 'l-fadli.</i>
käännös	Salomon. Jumala, anna kuninkaalle tuomiot ja oikeamielisyytesi kuninkaan pojalle, hän tuomitkoon kansaasi oikeamielisyydessä ja köyhiäsi oikeudessa.	Ah Jumala, anna tuomiosi ruhtinaalle/ ja ruhtinaan pojalle ikiaikainen oikeamielisyytesi// hän hallitsee kansaasi oikeamielisen vallalla/ ja köyhiäsi suosiollisella tuomiolla.

Tämä oli ainoa kohta, joka puhui kuninkaan pojasta ja päättyi osaksi analyysia. Koska kristillisen käsityksen mukaan Kristus on Daavidin ja Jumalan poika ja täten kuninkaallinen hahmo, näin järkeväksi ottaa tämänkin kohdan tarkasteluun. Psalmin ensimmäisessä jakeessa on myös siihen liittyvä päällekirjoitus, joka kertoo tradition mukaisen kirjoittajan. Tässä tapauksessa Salomon.

Luonnollisin tulkinta tälle kohdalle on nähdä se paralleelisenä ilmaisuna ”Anna kuninkaalle tuomiot/ oikeamielisyytesi kuninkaan pojalle”, joka on jopa muodoltaan hyvin samankaltainen kuin vaikkapa Ps. 8:4 ”Mikä on ihminen muistaaksesi häntä/ tai ihmisen poika, jota katsot”<sup>139</sup>. Luultavimmin kyseessä on vain kuninkaaseen liittyvä paralleelinen runokuva vailla kristologisia ajatuksia. Poika esiintyy tässä tekstissä selkeästi kuninkaan poikana. Arabiassa on puhuttu ”ruhtinaasta” tai ”emiiristä”, joka oli Ḥafsin kirjoittaessa myös Andalusian hallitsijan titteli. Käännösratkaisua voi perustella kontekstuaalisena käännöksenä, jonka voisi ajatella jopa samastavan hallitsijaa Raamatun kuvaukseen. Yksinkertainen selitys käännökselle on se, että sana lienee Ḥafsilille luonteva hallitsijan nimityksen käännös.

Tässä kohdassa latinalaisessa tekstissä on kaksi selkeää paralleelia, jotka Ḥafsin on ollut helppo sijoittaa säeparien muotoon. Tekstiin ei ole nähdäkseni lisätty juuri mitään analyysini kannalta mielenkiintoista. Jumalasta tosin käytetään tekstin alussa lyhyttä interjektioimaista nimitystä *lāhummu*, jossa ei ole edes artikkelia.

	Psalterium iuxta Hebraicum 81:6–7	Ḥafsin Psaltari 81:8–9
alkukieli	ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes vos	<i>qultu anā ilāha qad ṣirtukum/ na'am wa-abnā' al-'ulā antum// idākum ka-</i>

<sup>138</sup> Urvoy 1994, 115: *fuqarā'ika* eli genetiivi, vaikka merkitys edellyttäisi akkusatiivia.

<sup>139</sup> *quid est homo quoniam recordaris eius vel filius hominis quoniam visitas eum.*

	ergo quasi Adam moriemini et quasi unus de principibus cadetis	<i>ādama tufnūna/ ka-aḥadi 'l-wulātin tu 'zalūna.</i>
käännös	Minä sanoin: te olette jumalia ja Korkeimman poikia, te kaikki. Silti kuin Adam te kuolette ja kaadutte kuin joku ruhtinaista.	Minä olen sanonut: ”Teistä on tullut jumalia/ kyllä, te olette korkeimman <sup>140</sup> poikia// kuitenkin kuin Adam te saatte surmanne,/ kuin joku maaherra teidät syrjäytetään.

Tässäkin psalmissa taivaalliset pojat esiintyvät monikossa. Tämä on analysoitavista kerroista ainoa, jolloin arabialainen teksti käyttää sanan poika, *ibn*, murrettua monikkoa *abnā*.

Puhujana on tässä psalmissa Jumala jumalten kokouksessa. Arabiaksi jumaliksi tulleita olentoja nimitetään samalla sanalla *ilāhu*, jota Ḥafṣ tavallisesti käyttää myös Jumalasta islamille tyypillisen nimityksen *al-lāh* asemasta. Merkittävin ero on Ḥafṣin Jumalaan liittämä määräinen artikkeli, jota siis nyt tekstissä ei käytetä.

Latinalaisessa tekstissä sanotaan jumalten olevan maskuliinissa ilmaistun korkeimman poikia, minkä on helppo tulkita tarkoittavan näiden olevan Jumalan poikia. Arabialaisessa tekstissä taas mainitaan puhuteltavien tulleen jumalaksi ja näiden olevan feminiinissä ilmaistun korkeimman poikia. Urvoy esittää tämän tarkoittavan taivasta. Latinalaisella ja arabialaisella tekstillä on siis huomattava ero. Vaikka psalmin uskonnonhistoriallinen tulkinta liittyy läheisesti kanaanilaiseen polyteismiin, ovat kuitenkin sekä Hieronymus että Ḥafṣ kääntäneet selkeästi monoteistisen uskonnon piirissä. Siksi se, että he ovat tulkinneet nämä jumalat varsinaisiksi jumaliksi ei ole mahdollinen. Pikemminkin he ovat luultavasti pitäneet näitä mainittuja jumalia joko enkeleinä tai jumalina esiintyviä pahoja henkiä tai ihmisiä. Yhtä kaikki Jumala julistaa näille jumalille tuomion.

Monikollinen tulkinta ja Jumalan vihamielinen suhtautuminen näihin hahmoihin tarkoittaa, ettei ole mielekästä tulkita niiden viittaavan kristukseen. Sen paremmin Ḥafṣin kuin Hieronymuksenkaan käännös ei anna viitteitä tulkinnasta, joka liittäisi nämä ”Korkeimman pojat” Jeesukseen.

	Psalterium iuxta Hebraicum 88:7–8	Ḥafṣin Psaltari 88:8–11
alkukieli	quis enim in nubibus adaequabitur Domino adsimilabitur Domino de filiis Dei	<i>man fī saḥā 'ibi yakūnu 'adla/ ar-rabbu am man dā yakūlu maṭla// li-llāhi fī banī 'l-ilāhi ṭurran/ 'azza 'l-ilahu 'izzatan wa-qudran// al-lāh huwa 'l-</i>

<sup>140</sup> Sana on feminiini, viittaa luultavasti taivaaseen. Näin Urvoy 1994, 132.

	Deus inlatus in arcano sanctorum nimio et terribilis in cunctis qui circum eum sunt	<i>akbaru 'l-mu'azzamu/ fī fikri ahli 'l- birri huwa 'l-a'zamu// wa-huwa 'l- maḥūfu fī 'l-ūlā'i man ḥawlihi/ subḥānuhu fī 'azzihi wa-ḥawlihi</i>
käännös	Kuka tosiaan pilvissä vertautuisi Herraan, olisi Herran kaltainen Jumalan poikien joukossa? Herra on tunnettu laajalti pyhien kokouksessa ja hän on kauhistuttava kaikkien joukossa, jotka ovat hänen ympärillään.	Kuka pilvissä olisi oikeamielinen/ Herraan verrattuna tai kuka niistä olisi niin kuin// Jumala on, Jumalan pojista kaikkiaan?/ Väkevä on väkevyyden ja kykeneväisyyden Jumala// Jumala, hän on suurin ja mahtava/ jumalisen kansan ajatuksissa hän on mahtavin// ja hän on pelottava niiden joukosta, jotka ovat hänen ympärillään./ Hänen ylistyksensä on hänen vallassaan ja hänen ympärillään.

Latinalaisessa tekstissä esitetään vain kysymys, kuka olisi Herran vertainen, arabialainen teksti täsmentää kysyen, kuka olisi Herran vertainen oikeamielisyudessa. Jumalasta käytetyissä määreissä ei ole islamilaisia Jumalan ihanimpia nimiä. Toisaalta Jumalasta käytetään säkeessä HQ 88:10a nimitystä *al-lāh*, ”Jumala/Allah”, kun tavallisesti Ḥafṣin Psalmtari käyttää muotoa *al-ilāh*, jota hän käyttää tässäkin tekstissä säkeessä HQ 88:9a. Kuitenkin ilmauksessa *al-lāh hūwwa 'l-akbar* (”Jumala, hän on suurin”) islamille tyypillisempi Jumalan nimitys yhdistyy läheisesti islamilaisen rukouskutsun aloitusta *al-lāh akbar* (”Jumala on suurempi”) muistuttavaan ilmaukseen *al-lāh hūwwa 'l-akbar*. Tästä läheisyydestä huolimatta Jumalasta käytetyn sanan muoto poikennee Ḥafṣille tavallisemmasta sanasta lähinnä runomitan vuoksi, eikä sillä sinänsä ole sen suurempaa teologista merkitystä.

Sana pojat on monikkomuodossa *banūn*. Luontevin tulkinta olisi varmasti ymmärtää ”Jumalan poikien” tarkoittavan taivaallista joukkoa, esimerkiksi enkeleitä. Toisaalta myös ihmiset voisivat tulla kysymykseen, koska psalmin viesti on selvä: kukaan näistä ”Jumalan pojista” ei ole Jumalan vertainen.

Sanan monikollisuuden takia lienee selvää, ettei se ainakaan eksplisiittisesti viittaa Jeesukseen eikä kääntäjä yritä liittää sitä häneen.

#### 4.4.2 Havainnot

Sanaan poika liittyvät psalmien kohdat eivät ainakaan eksplisiittisesti liity Jeesukseen psalmia

2 lukuun ottamatta. Ḥafṣin kääntäminen on sikäli hyvin systemaattista, että jokaista analysoitavaa kohtaa vastasi arabialainen teksti, jossa on käytetty sanaa poika samassa luvussa kuin latinassakin. Sanan kääntäminen on sikälikin systemaattista, että käännösvastine on aina arabian sanajuuresta b-n johdettu muoto.

Kolmessa tapauksessa viidestä (Ps. 28:1; 81:6 ja 88:6) poika on monikkomuodossa niin latinan- kuin arabiankielisessä tekstissä. Vaikka käsiteltävä ilmaus viittaakin Jumalan tai korkeimman poikiin, monikkomuoto ja tekstiympäristö eivät tue näiden kohtien ymmärtämistä Jeesukseen viittaaviksi. Kristillinenkään traditio ei ole perinteisesti nähnyt mainituissa kolmessa kohdassa viittausta Jeesukseen, joten Ḥafṣ jatkaa tätä tulkintalinjaa. Kahdessa kohdassa kolmesta (HQ 28:2a ja 88:9a) ”pojat” esiintyy monikkomuodossa *banī*, joka usein arabiassa liittyy heimojen tai ihmisryhmien nimiin. Monikkomuoto on myös osana *iḏāfa*-rakennetta, mikä on tyypillistä heimojen nimille. Tätä monikkoa voisi luonnehtia kollektiivisemmaksi, ihmisryhmään viittaavaksi monikoksi. Kerran käytetään toista murrettua monikkomuotoa *abnā* (HQ 81:8b). Monikoilla ei sinänsä ole kovin suurta eroa.

Kuninkaan poikaan viittaava jae Ps. 71:1 on selkeästi paralleelinen ilmaus kuninkaalle. Se ei liitä poikaa muuhun kuin kuninkaan pojaksi. Samoin on myös latinalaisen tekstin laita. Kovin vahvaa tai luovaa tulkintaa ei Ḥafṣin käännöksessä ole ainakaan tässä kohdassa harjoitettu, joten sen perusteella on vaikea sanoa mitään. Tällä kohdalla on kristillisessä kontekstissa ollut messiaanisia tulkintoja, mutta niitä ei voi Ḥafṣin käännöksestä huomata.

Selvimmän messiaanista tulkintaa kristillisessä kontekstissa on edustanut jae Ps. 2:7, jossa poika on selkeästi nähty Jumalan poikana Jeesuksena Kristuksena. Jakeen käännös on kuitenkin erittäin niukkasanainen, joten siitä ei voi juuri päätellä Ḥafṣin tulkinnasta kääntämäänsä jakeeseen. Se on analysoitavista poikaan viittaavista jakeista ainoa, joka käännettynä vaikuttaisi kuitenkin viittaavan Jumalan poika -hahmoon.

Analysoitujen kohtien perusteella voidaan päätellä, että Ḥafṣin Psalttarissa poika ei esiinny kovinkaan tärkeänä kristillisen käsityksen mukaisena Jeesuksen nimityksenä. Poika-hahmojen yhteyttä kristilliseen käsitykseen Jeesuksesta ei ole hänen Psalttarissaan lisätty eikä vähennetty.

## 5 Johtopäätökset

Ḥaḥṣ al-Qūṭīn Psaltnarin ymmärrys sanoista Jeesus ja kristus vaikuttaa poikkeavan hieman Hieronymuksen latinankielisen Psaltnarin ymmärryksestä. Hän ei myöskään noudata Koraanin tapaa käyttää näitä sanoja, mikä näkyy selkeimmin nimen Jeesus käytössä. Ḥaḥṣin tekstissä käytetään kristillisen arabian mukaista sanaa *Yasū* ' eikä Koraanin nimitystä *ʾĪsā*. Lisäksi nimeen liittyy aina määräinen artikkeli tai possessiivisuffiksi, mikä on arabian kielessä ihmisten nimien kanssa erikoista.

Käyttämällä Jeesuksen nimeä artikkelin tai suffiksin kanssa se alkaa kieliopillisesti muistuttaa läheisesti arabian tapaa käyttää Jumalan nimityksiä. Näihin nimityksiin liittyy aina määräinen artikkeli tai possessiivisuffiksi. Tavallisin possessiivisuffiksin kanssa Jumalasta käytettävä nimitys on Koraanissa Herra (*ar-rabb*). Kieliopillisilla valinnoillaan Ḥaḥṣ viittaa siis Jeesukseen tavalla, jolla yleensä viitataan Jumalaan. Väitän tämän olevan tarkoituksellista ja näin Ḥaḥṣ siis korostaa kristillisen käsityksen mukaan Jeesuksen asemaa Jumalan poikana ja Jumalan vertaisena samaistaessaan Jeesuksen ja Jumalan nimitykset jo kieliopillisella tasolla. Jeesukseen viitataan lisäksi kerran ”Herrana” (*ar-rabb*), joka on islamilaisessa arabiassa Jumalasta käytetty nimitys.

Sanaa kristus (*masīḥ*) käytetään Koraanin mallin mukaisesti määräisen artikkelin kanssa, mutta siihenkin liittyy tavallisesti jokin possessiivisuffiksi. Tällöin sekä kristusta tarkoittavan sanan että Jeesuksesta käytetyn nimen käyttötapa vastaa muotonsa puolesta islamilaisen tradition tapaa käyttää Jumalaan viittaavia nimityksiä. On kuitenkin selvää, ettei ”kristus” ole Ḥaḥṣin tekstissä pelkästään Jeesuksen vaihtoehtoinen nimitys, vaan se voidaan liittää myös seimerkiksi Jumalan valitsemaan hallitsijaan kuten Daavidiin.

Sana poika taas ei eksplisiittisesti vaikuta viittaavan Ḥaḥṣin tekstissä Jeesukseen kuin kerran, vaikka sitä käytetäänkin taivaallisista ja kuninkaallisista hahmoista. Voin siis todeta, ettei sanaa poika käytetä varmuudella Jeesuksen nimityksenä kuin kerran tässä arabiankielisessä Psaltnarissa. Tämä on psalmissa kaksi (HQ 2:10a), jossa Jumala puhuttelee ”minua” pojakseen, mikä tarkoittanee Ḥaḥṣin kristillisessä viitekehyksessä Jeesusta. Toisaalta kolmessa muussa analysoiduissa kohdassa poika viittaa eksplisiittisesti Jumalan tai korkeimman poikiin, mutta monikkomuoto ja muu käyttöyhteys sulkee pois mahdollisuuden ymmärtää näiden kohtien tarkoittavan Jeesusta ainakaan kristillisen tulkinnan mukaan.

Sanaa kristus näytetään Ḥaḥṣin Psaltnarissa käytettävän tiukemmin erisnimenä kuin Hieronymuksen latinankielisessä Psaltnarissa. Toisaalta sanaa näytetään käytettävän väljemmin kuin Koraanissa, jossa Kristus tai Messias on täysin vaihdannainen nimen Jeesus



(*ʿĪsā*) kanssa. Hieronymuksen tekstissä sana kristus toimii esimerkiksi nimen Daavid määreenä, jolloin on selvää, ettei sillä tarkoiteta vain Jeesusta, vaan termillä on laajempi merkityskenttä. Selkeimmin tämä näkyy latinankielisessä psalmissa 104, jossa koko Jumalan kansaan viitataan monikossa ”kristuksina”.

Ḥafṣin teksti käyttää sanaa kristus poiketen sekä Koraanista että latinankielisestä tekstistä. Koraanista poiketen sanaan saatetaan liittää esimerkiksi possessiivisuffikseja, jotka liittävät kristuksen aina Jumalan kristukseksi. Samanlainen omistusrakenne on myös latinalaisessa tekstissä.

Merkittävää on myös kristuksen puuttuminen kansaa kuvaavasta monikollisesta ilmauksesta psalmissa 104. Siinä Ḥafṣilla esiintyvät kansaa kuvaamassa paralleelisina ”profeetat” ja ”pyhitetyt”. ”Pyhä/pyhitetty” esiintyy arabiaksi myös kristuksen määreenä (HQ 2:4b) paralleelisena nimityksenä (HQ 88:68). Lienee kuitenkin kiistatonta, että ”pyhä/pyhitetty” on kristusta laajempi nimitys. Ḥafṣ vaikuttaa siis vierastaneen nimen kristus käyttöä yleisnimenä, mikä viittaa siihen, että hän on ymmärtänyt sen erisnimenä tai erisnimen tapaan käytettävänä nimikkeenä. Tähän ymmärrykseen syynä lienee sanan hyvin erisnimenomainen käyttö latinalaisessa liturgiassa sekä arabialaisessa kielenkäytössä, mistä Koraani on hyvä esimerkki. Siinä kristus ja Jeesus ovat täysin vaihdannaisia, erisnimenä käytettyjä sanoja.

Sanojen Jeesus ja kristus käytössä näkyy Ḥafṣin tekstissä jonkin verran eroa. Hän ei ensinnäkään pidä niitä Koraanin tapaan vaihdannaisina tai synonyymeina tai tällainen ymmärrys ei ainakaan ilmene hänen käännöksestään. Sanat eivät esiinny kertaakaan toistensa paralleeleina eivätkä edes samassa psalmissa. Tässä Ḥafṣ seuraa uskollisesti latinalaisen tekstin esimerkkiä. Sekä latinalaisessa että arabialaisessa tekstissä on havaittavissa, että kristus on jokaisessa esiintymässään Jumalan kristus, kun taas Jeesus on tavallisemmin rukoilijoiden Jeesus ja vain kerran Jumalan Jeesus.

Ḥafṣ luultavimmin vain seuraa Hieronymuksen latinankielistä käännöstä, joten kyse ei ole niinkään hänen tulkinnastaan. Hieronymus taas toistaa heprealaisen tekstin omistusrakenteet omassa tekstissään. Mitä ilmeisimmin kielenkäytöllinen ero ei ole sinänsä kovin merkittävä, vaan se heijastaa heprealaista tekstiä, jossa voideltu eli kristus on selvästi Jumalan erityinen valittu. Jeesus taas tulee sanasta pelastus, jonka voidaan ajatella olevan sekä Jumalan tarjoama, ”Jumalan pelastus”, että ihmisten saama, ”meidän pelastuksemme”. Omistusrakenteiden viittaussuhteissa kääntäjä ovat olleet systemaattisia eivätkä ole tehneet kovin vahvaa omaa tulkintaansa.

Jeesukseen viittaavien kohtien kääntämisessä Ḥafṣ on seurannut alkutekstiä sangen tarkasti muuttamatta juurikaan Hieronymuksen psalmien messiaanisuutta. Semanttisesti nimitystä Jeesus on jumalallistettu hieman käsittelemällä sitä eri tavalla kuin muita raamatullisten ihmisten nimiä ja toisaalta samalla tavoin kuin Jumalasta käytettyjä nimityksiä.

Sana messias yhdistyy Ḥafṣin tekstissä latinalaista tekstiä seuraten Jumalaan. Nimitys on ymmärretty vahvemmin yksittäisen Jumalan valitun nimitykseksi, jolloin Hieronymuksen käännöksen maininta kansasta ”Jumalan kristuksina” jää puuttumaan arabialaisesta tekstistä.

Siksipä on perusteltua väittää, että Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭīn psalttarin Jeesus-kuvassa ei ole havaittavissa merkittävää islamilaistumista, jossa esimerkiksi Jeesuksen jumaluutta kyseenalaistettaisiin. Päinvastoin, kielenkäytön perusteella hän näyttää samastavan Jeesuksen ja Jumalan, mikä psalmeissa ja arabiankielisessä kontekstissa on Jeesuksen jumaluutta korostavaa. Jumaluuden korostamista taas on luonnollista pitää osoituksena pyrkimyksestä pitää kiinni omasta uskonnollisesta ajattelusta ja sen sisällöstä ja näin halusta vastustaa sulautumista ympäröivään islamilaiseen ajatteluun. Kielen omaksuminen ei näin vaikuta Ḥafṣin tapauksessa tarkoittavan uskonnollisen ajattelun sisällön omaksumista.

## 6 Lähde- ja kirjallisuusluettelo

### 6.1 Lähteet ja apuneuvot

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. editio. (2014) Elliger, Karl ja Rudolph, Wilhelm (toim.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

*Biblia Sacra Vulgata*. 5. editio. (2007) Weber, Robert ja Gryson, Roger (toim.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Dozy, Reinhart Pieter Anne (1881). *Supplément aux dictionnaires arabes*. Volume 1. Leyde: Brill.

Dozy, Reinhart Pieter Anne (1881). *Supplément aux dictionnaires arabes*. Volume 2. Leyde: Brill.

Fischer, Wolfdietrich (2002). *Grammar of Classical Arabic*. Rodgers, Jonatahan (toim. ja engl.) London: Yale University Press.

*Koraani* (ar. *al-Qur'ān al-karīm*) (1981) Kario.

*Koraani* (1995). Hämeen-Anttila, Jaakko (toim. ja suom.) Jyväskylä: Basam Books.

Lust, Johan, Erik Eynikel, Katrin Haspie (2003). *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Uudistettu painos. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Pitkäranta, Reijo (2001). *Suomi–latina–suomi-sanakirja*. Helsinki: WSOY.

*Septuaginta*. 2. editio. (2012) Rahlfs, Alfred ja Hanhart, Robert (toim.) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

*Tosefta* (2002). Neusner, Jacob (toim.) Volume 1. Peabody: Hendrickson Publishers.

Ḥaḥṣ ibn Albar al-Qūṭī (1994). Urvoy, Marie-Thérèse (toim. ja ransk.). *Le Psautier mozarabe de Haḥṣ le Goth*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

Nyberg, Henrik Samuel (1972). *Hebreisk grammatik*. 2. painos. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Wright, William (1874). *A Grammar of the Arabic Language*. Volume I. 2. editio. London: Frederic Norgate.

Wright, William (1874). *A Grammar of the Arabic Language*. Volume II. 2. edition. London: Frederic Norgate.

### 6.2 Kirjallisuus

Aillet, Cyrille (2011). Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval : une introduction au cas de l'Occident musulman (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle). Dominique Valérian (toim.) *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 7–34.

- (2010). *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*. Bibliothèque de la Casa de Velázquez 45. Madrid: Casa de Velázquez.
- Arberry, A. J. (1965). *Arabic Poetry. A Premier for Students*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barkaï, Ron (1994) Les trois cultures ibériques entre dialogue et polémique. Ron Barkaï (toim.) *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale*. Paris: Cerf, 227–251.
- Bertaina, David (2007). The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam. David Thomas (toim.) *The Bible in Arab Christianity. The History of Christian-Muslim Relations* 6. Leiden: Brill, 151–173.
- Bosworth, Clifford Edmund (1996). *The New Islamic Dynasties*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cachia, Pierre (2002). *Arabic Literature. An Overview*. London: Routledge Curzon.
- Cobb, Paul M. (2010). The empire in Syria, 705–763. Chase F. Robinson (toim.) *The New Cambridge History of Islam. Volume 1, The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 226–268.
- Collins, Roger (2006). *Visigothic Spain 409–711*. Cornwall: Blackwell.
- (2002). Continuity and Loss in Medieval Spanish Culture: the Evidence of MS Silos, Archivo Monástico 4. Roger Collins & Anthony Goodman (toim.) *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence*. New York: Palgrave MacMillan, 1–22.
- (1995). *Early Medieval Spain: Unity to Diversity 400–1000*. 2. painos. London: MacMillan Press.
- (1989). *The Arab Conquest of Spain 711–797*. Oxford: Blackwell.
- (1986). *The Basques*. Oxford: Blackwell.
- Elinson, Alexander E. (2009). *Looking Back at al-Andalus. The Poetic Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature*. Leiden: Brill.
- El-Hibri, Tayeb (2011). The empire in Iraq, 763–861. Chase F. Robinson (toim.) *The New Cambridge History of Islam. Volume 1, The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 269–304.
- Eskola, Timo (2008). *Kielen vallankumous: Kielellinen käänne ja teologian postmodernismit*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 258. Helsinki: STKS.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (1998). *Jeesus, Allahin profeetta: Tutkimus islamilaisen Jeesus-kuvan muotoutumisesta*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 70. Helsinki: SES
- Kelly, John N. D. (1978). *Early Christian Doctrines*. 4. painos. San Francisco: Harper & Row.

- van Koningsveld, Pieter Sjoerd (2016). *The Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī: Prolegomena for a Critical Edition*. Leiden: Aurora.
- König, Daniel G. (2015). *Arabic-Islamic Views of the Latin West: Tracing the Emergence of Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Lindsay, James E. (2005). *Daily Life in the Medieval Islamic World*. Westport: Greenwood Press.
- López-Morillas, Consuelo (2000). Language. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin & Michael Sells (toim.) *The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of Al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press, 33–59.
- Mazzoli-Guintard, Christine (2006). Paysages urbains d'al-Andalus (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>) : observations préliminaires. François Géral (toim.) *Regards sur al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Collection de la Casa de Velázquez 94. Madrid: Casa de la Velázquez, 81–94.
- Menocal, María Rosa (2000). Visions of al-Andalus. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin & Michael Sells (toim.) *The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of Al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–24.
- Meouak, Mohamed (1999). *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*. Humaniora, nide 297. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Miller, H. D. & Kassis, Hanna E. (2000). The Mozarabs. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin & Michael Sells (toim.) *The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of Al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press, 417–434.
- Monferrer-Sala, Juan Pedro (2007). A Nestorian Arabic Pentateuch used in Western Islamic Lands. David Thomas (toim.) *The Bible in Arab Christianity. The History of Christian-Muslim Relations 6*. Leiden: Brill, 351–368.
- Moqed-Rosen, Tova (1994) La poésie juive espagnole. Ron Barkai (toim.) *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale*. Paris: Cerf, 103–133.
- Nida, Eugene A. (1975). *Exploring the Semantic Structures*. München: Willhelm Fink Verlag.
- Nickel, Gordon (2007). Early Muslim Accusations of Tahrīf: Muqātil ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'ānic Verses. David Thomas (toim.) *The Bible in Arab Christianity. The History of Christian-Muslim Relations 6*. Leiden: Brill, 207–223.
- Palmer, F. R. (1976). *Semantics: A new outcome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roisie, Philippe (2008). Célébraient-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman ? Étude, édition et traduction d'un Capitulaire Evangeliorum arabe (Münch Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238). Cyrille Aillet, Mayte Penelas ja Philippe Roisie (toim.) *¿Existe una idntidad mozárabe ?: Historia, lengua y cultura de los christianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Collection de la Casa Velázquez 101. Madrid: Casa de Velázquez, 211–253.

Schippers, A. (1998). Hafs al-Quti's Psalms in Arabic rajaz metre (9th Century): a Discussion of Translations from Three Psalms (ps. 50,1 and 2). G. van Reeth ja U. Vermeulen (toim.) *Law, Christianity, and Modernism in Islamic Society*. Orientalia Lovaniensia Analecta 89. Leuven: Peeters, 133–146.

(1996). Medieval Opinions on the Difficulty of Translating the Psalms. Some Remarks on Hafs al-Quti's Psalms in Arabic rajaz Metre. J. Dyk (toim.), *Give ear to my Words. Psalms and other Poetry in and around the Hebrew Bible. Essays in honour of Professor N.A. van Uchelen*. Kampen: Kok Pharos, 219–226.

Sipilä, Seppo (2012). Raamatun kääntämisen periaatteita. *Teologinen Aikakauskirja* 6/2012, 551–562.

Staëvel, Jean-Pierre Van (2006). Institution judiciaire et production de la norme en al-Andalus aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. François Géral (toim.) *Regards sur al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Collection de la Casa de Velázquez 94. Madrid : Casa de la Velázquez, 47–80.

Urvoy, Marie-Thérèse (2011). Quelle est la part d'originalité dans la production écrite mozarabe ? Matthias Maser ja Klaus Herbers (toim.) *Die Mozaraber: Definitionen und Perspektiven der Forschung*. Berlin: Lit, 65–74.

(2008). Que nous apprend la poésie arabe des chrétiens d'al-Andalus ? Cyrille Aillet, Mayte Penelas ja Philippe Roisse (toim.) *¿Existe una identidad mozárabe?: Historia, lengua y cultura de los christianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Collection de la Casa Velázquez 101. Madrid: Casa de Velázquez, 159–165.

Walker, Rose (1998). *Views of Transition: Liturgy and Illumination in Medieval Spain*. The British Library Studies in Medieval Culture. London: The British Library.

Wasserstein, David J. (1993). *The Caliphate in the West*. Oxford: Clarendon Press.

## 7 Liite 1.

Raamatun kirjoista on käytetty yleisen suomalaisen käytännön mukaisia lyhenteitä.

Pro gradu -työssä käytetyt lyhenteet ja merkinnät:

/	Osoittaa säeparin säkeiden väliä.
//	Osoittaa kahden säeparin rajaa.
ar.	arabiaksi, arabilainen
engl.	englanniksi, englantilainen
esim.	esimerkiksi
esp.	espanjaksi, espanjalainen
hepr.	hepreaksi, heprealainen
HQ	Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭīn psalmiteksti, jossa jaemerkin jälkeiset numerot ilmaisevat säenumeroita.
lat.	latinaksi, latinalainen
kr.	kreikaksi, kreikkalainen
ks.	katso
ransk.	ranskaksi, ranskalainen
SES	Suomen Eksegeettinen Seura
suom.	suomeksi, suomalainen
STKS	Suomen Teologinen Kirjallisuusseura
toim.	toimittanut, toimittaneet
vrt.	vertaa
yks.	yksikkö

## 8 Liite 2.

Pro gradu -työssä käytetty arabian transkribointi.

arabiaksi	transkribointi	arabiaksi	transkribointi	arabiaksi	transkribointi
ا	-/ā	س	s	ل	l
ب	b	ش	š	م	m
ت	t	ص	ṣ	ن	n
ث	ṭ	ض	ḍ	ه	h
ج	ǧ	ط	ṭ	و	w/ū
ح	ḥ	ظ	ẓ	ي	y/ī
خ	ḫ	ع	ʿ		
د	d	غ	ǧ	ء	ʾ
ذ	ḏ	ف	f	ى	ā
ر	r	ق	q	ة	a/t
ز	z	ك	k	َ	ā

Sana-alkuista *alifia* (ا) *hamzoinen* ei ole erikseen osoitettu, vaan aloitan vain kirjaimeen liittyvällä vokaalilla.

Milloin puolivokaaliset kirjaimet (ا, و, ي) osoittavat pitkää vokaalia, ne on transkriboitu pitkällä vokaalilla (ā, ū, ī), samoin ى on transkriboitu ā.

Sanaloppuinen *tā' marbūṭaa* (ة) ei erikseen osoiteta pausassa ja itsenäisissä sanoissa, paitsi *iḏāfa*-rakenteessa ja suffiksien edellä, jolloin se on kirjoitettu t:llä.

Määräisen artikkelin ا sulautuminen aurinkokirjainten (t, ṭ, d, ḏ, r, z, s, š, ṣ, ḍ, ṭ, ẓ, l, n) edellä on osoitettu kirjoituksessa.

Sidoshamzalla (*hamzatu al-waṣl*) alkavien sanojen elisio on merkitty heittomerkillä (').



## 9 Liite 3.

Psalmitekstien vastaavuudet Vulgatassa ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuoden 1992 raamatunkäännöksessä. Taulukkoon on merkitty vain ne psalmit, joihin tässä työssä viitataan. Jakeiden numeroinnissa on saattaa olla yhdestä kahteen jaetta heittoa.

Vulgata ja Hafs	Raamattu 1992
2	2
8	8
11	12
17	18
19	20
27	28
28	29
50	51
71	72
78	79
81	82
83	84
84	85
88	89
94	95
104	105
109	110
131	132
149	149